

فَيْضُ الْبَارِي

على صحيح البخاري

من أمالي الفقيه المحدث الأستاذ الكبير
إمام العصر الشيخ محمد أنور الكشميري ثم الديوبندي
المتوفى ١٣٥٢ هـ

مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري
من صاحب الفضيلة الأستاذ محمد بدر عالم الميراث
من أئمة الحديث بالجامعة الإسلامية بدينور

الجزء الأول

Checked
1987

ناشر

مكتبة دار العلوم ديوبند

(هنا)

(مفتي مولانا) أفاضل العلماء
أستاذ حديث دار العلوم ديوبند

اسٹاکسٹ

دعائی بک دیوبند

كلمة الشكر

وما لي لا أشكر الله عز وجل وهو الذي وفقني لجمع هذه الآمال وتأليفها وما كنا لننتهي لولا أن هدانا الله . فهذه نعمة منه وفضل .

وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها . اللهم ما كان لي من نعمة أو بأحد من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك . فلك الحمد والشكر .

وكيف لا أشكر قوما أولى همة عليا . أعضاء جمعية العلماء في جوها نسبرج (أفريقيا الجنوبية) تكفلوا لطبعه وبذلوا فيه نفقة غير قليلة وهم أصحاب علم وفضل فكانوا أحق بهذا الكتاب والكتاب أحق بهم فإن كلمة الحكمة ضالة الحكيم فهو أحق بها حينما وجدها .

وكيف أنسى الذي كان من أخص تلامذة إمام العصر شيخنا قد إليه عدة أشهر ، وقام عنه بحظ وافر من علومه ذابيان وبنان ، وعلم وإيمان ، وضبط وإتقان ، وذوق ووجدان وهو الفاضل مولانا محمد يوسف البنوري الذي ينتهي نسبه إلى العارف السيد آدم البنوري ثم المدني رحمه الله تعالى الأستاذ بالجامعة الإسلامية بداهيل ، فإنه كان عمدي في ذلك وأما الفاضل الأفخم السيد أحمد رضا ناظم المجلس الأعلى فهو أولى الرجال بأن أشكره فإنه نظم أمره وكابد المشقة فيه .

الفاضلان قد قاسيا عناءا بالغاً في تصحيح الأصول وإزالة تشويهاها بما تيسر لهم فأشكر هؤلاء النفوس الزكيات وجميع من أعانوني في أمري بجميع قلوبهم وأقول لهم مخاطبا وحيا الله المعارف

أفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا
والحمد لله أولا وآخرا

محمد بدر عالم الميرتهى عفا الله عنه
(مؤلف فيض الباري على صحيح البخاري)

قد كنت أنشأت أبياتاً إظهاراً للأريحية التي أخذتني عند مطالعة مواضع كثيرة من «فيض الباري»
أ إلى إبراز طربي وأريحتي لا أرى بأساً في إيرادها هنا لتمثل للناظرين صورة إجمالية من الكتاب
سهل أمره .

هَبَّ النسيم على القلوب ومالا	فترحل الحزن المقيم وزالا
فلق الصديق واطماناً مُعَرَّس	مما يُعاني في الرحيل كلالا
جاء الشير فظلت أطرب بهجة	ورجوت من ليلي الحديث وصالا
فالقلب يطرب والعيون قريرة	دنت المنى للطالبيين منالا
قد قاض من فيض الإله سحائب	يشفي القلوب زلالها سلسالا
أملى الامام الشيخ أنور علمه	من صدره متدفقا فأسالا
فجرت ينابيع الحديث بدرس	والله أجرى فيضه يتوالى
قد نث في درس الصحيح كنوزه	تغنى محاويج العلوم عيالاً
حكيم يمانية تمور عيونها	تسقى العطاش إلى الحديث زلالا
دُرر ليفتخر الأنام بنظمها	غرر زهت للناظرين جمالا
عقد فريد في الشروح كأنه	بدر تلالاً في الدجى جوالا
شرح تبدى في الشروح كأنه	برق تألق في الدجى وتلالا
يحوى معارف حجة وعوارفا	واطائفا وطرائفا تماالا
وحقائقاً ودقائقاً ورفائفا	وبدائفا وروائفا تتوالى
وجواهرها وزواهر مزدانة	ومنارة للحائرين ضلالا
فالشيخ أنور بالبسيط علومه	كالشمس في كبد السما تلالا
شيخ إمام العصر مُسند وقته	ما جاء من هو مثله أجيالا
وحديته في العلم صحّ مسلسلا	وقفا ورفعا مُسندا إرسالا
بحر الحقائق والمعارف كلها	قد نال من سند العُلا مانالا
وتواترت أخباره مرفوعة	حفظاً وفهماً دقة وكالا
ورع تقى زاهد متواضع	أضحى لنا للغابرين مثالا
أحيا الحديث إذا تقادم عهده	بِعهاد مزنته الغزار فسالاً

ففتح الحياة واستحث عزائمها
فَاهْتَزَّ قلب ميت من روحه
ماشتت من فضل قفل في شأنه
لاغرو أعطاه الإله شمائلاً
هذا الإمام الشيخ أخرج دُرَّهُ
فَابْشَرْ بذا المضمون والعلق النفيد
شكرا لجامعه وشاعب صدعه
لاغرو جامعه ذكي فاضل
فتسابت أفكاره في ضبطه
فحزى الإله الحق بذل جهوده
وجزى الإله من سعى في نشره
ثم الصلاة على النبي للمصطفى
وآله مع صحبه وتبعه

للقاعدين من العلاء ملالا
واحتث أنضاء الجهود كسالى
قد نال منزلة تكل خيالا
وفضائلاً سبحانه وتعالى
بجنانه فبيانه يتتالي
س الجواهر الغالي فعز نوالا
قاسى العناء له فبث مقالا
قد نال مما يرتضيه منالا
فترى بديعاً معجباً يتلالا
خير الجزاء في الجنان مالا
بكتابة وطباعة مبذالا
ليلاً نهاراً بكرة أصالا
ماسار بدر في السما وتلالا

محمد يوسف البنورى

عفا الله عنه

فهرست المقدمة

- تقدمة بقلم البنوري في تطور نشر الحديث في البلاد وترجمة إمام العصر صاحب فيض الباري ۱۲
- بيان استنارة أرجاء الأرض بنور الاسلام وشرح قوله صلى الله عليه وسلم : لا يبق بيت وبر ولا مدر الخ ۱۲
- إشارة إلى تفسير قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية وإشارة إلى صفات الصحابة وجهدهم في نشر الدين والعلم في أقطار الأرض ۱۳
- بيان ذكر المحدثين ، ورواة الحديث ، وابتداء عهد تدوين الحديث ۱۴
- بيان طائفة من حفاظ الخفية ، ۱۴
- حفاظ الشافعية والمالكية والحنابلة ۱۵
- بلاد الهند وعلم الحديث والمحدثون في الهند ۱۵
- ترجمة إمام العصر صاحب الفيض بكلمة موجزة جامعة ۱۷
- بيان آدابه في تدريس الحديث ۲۰
- بيان آدابه المختصة بدراسة صحيح البخاري ۲۲
- « ميزة شرحه في أحاديث الأحكام ۲۳
- مؤلفاته في الحديث ۳۵
- أسانيده في الحديث وبيان أن الاسناد الأول له طرق ۲۶
- صورة إجازة الشيخ المحدث محمود حسن الديوبندي ۲۷
- « صورة إجازة الشيخ المحدث الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي ۲۸
- « إجازة الشيخ حسين جسر الطرابلسي ۲۹
- تبصرة بكتاب فيض الباري على صحيح البخاري وبيان عظم اعتناء الأمة بالصحيح ۳۰
- مقدمة لمباحث مهمة من كلمات إمام العصر صاحب « فيض الباري » ۳۳
- نبذة من ترجمة الإمام البخاري ۳۳
- شرح الإمام البخاري في صحيحه ۳۴
- تحقيق كون الحديث على شرحه ۳۶
- ذكر نسخ صحيح البخاري وشروحه ۳۷
- أهم شروح الصحيح وبيان خصائصها ۳۸
- تعداد أحاديث الصحيح ۳۸
- تحقيق تراجم أبوابه . من كلام إمام العصر ۴۰

ملقطات من فتح الباري ، ما يتعلق بالتراجم (من الجامع)	۲۳
الكلام على المترجم له والمترجم به	۴۴
بحث أن حديث الصحيحين يفيد القطعية	۴۵
تحقيق جوار الزيادة على الكتاب بأخبار الآحاد	۴۷
تكملة لهذا التحقيق	۴۹
بيان الفرق بين التخصيص والزيادة	۵۱
بيان حكم التعارض من الترجيح أو النسخ	۵۲
بيان النسخ قبل العمل	۵۴
بحث أن أفعال الله معللة بالغايات لا بالأغراض ومع هذا فلا يستلزم الاستكمال بالغير	۵۶
مراتب الصحاح وبيان مذاهب مؤلفي الصحاح	۵۷
بيان تحقيق المناط وتخرجه وتنقيحه والفرق بين القياس والتقيح	۵۸
بحث قطعية العام	۶۱
بيان الفرق بين المدلول والغرض	۶۱
العموم المقصود وغير المقصود	۶۲
تخصيص العام بالرأى	۶۳
العموم في الأزمنة والأمكنة	۶۳
مراتب المسمى والفرق فيها	۶۳
تحقيق الاستدلال بالمفهوم المخالف	۶۴
لام الجنس ولام الاستغراق	۶۴
تقسيم العوالم وبيان أن عالم المثال عند الصوفية هو عالم الأرواح	۶۵
إن الإجمال ربما يكون باعتبار مراد المتكلم	۶۶
كلمات من جامع فيض الباري في بيان دأبه في الجمع والتأليف وإيماض إلى مآثر إمام العصر	
رحمه الله تعالى	۶۷
بيان أن فيض الباري جمع لأمالي إمام العصر ولا مخلص للجامع من العثرات في الضبط	۷۱
بيان الحاجة إلى التعليق عليه وتسميته بالبدر الساري	۷۲
كشف المصطلحات وبيان الرموز	۷۴
قصيدة لجامع فيض الباري تحديثاً بنعمة ربه وتوفيقه إياه لذلك	۷۶
صورة أجازة كتبها إمام العصر لهضيلة الجامع	۷۷
كلمة لمحقق العصر العثماني في تقرير فيض الباري	

فهرست أبحاث فيض الباري

على شرح صحيح البخاري

- ١ . . . تحقيق أن حديث الابتداء بالإسملة وحديث الابتداء بالتحميد حديث واحد
- ١ . . . باب كيف كان بدء الوحي
- ٢ . . . تحقيق لفظ البدء والكشف عن معناه الذي أريد ههنا
- ٣ . . . بيان دأب المصنف في إيراد الآيات القرآنية في الأبواب
- ٣ . . . بيان أن ترتيب أبواب البخاري ترتيب بديع
- ٤ . . . شرح حديث « إنما الأعمال بالنيات » على وفق الشارحين
- ٥ . . . بيان الفرق بين النية والإرادة
- ٥ . . . بيان أن كل فريق يحمل حديث النية على مسائلهم
- ٦ . . . بيان تحقيق المسائل التي تحتاج إلى النية واستيفاء القول فيه
- ٧ . . . الفرق بين الوسائل والمقاصد واشتراط النية في بعض أقسامها
- ٩ . . . بيان غرض الحديث الصحيح وإن ما يذكرونه لا أساس له بالحديث
- ١٠ . . . الفرق بين قوله « لكل امرئ » مانوى وقوله « إنما الأعمال بالنيات »
- ١٢ . . . هل يشترط سنوح الجزئيات لإحراز الثواب
- ١٣ . . . تحيير الشارحين في حذف قطعة من الحديث
- ١٣ . . . بيان وجه المناسبة بين الحديث وترجمة الباب
- ١٤ . . . حديث صلصلة الجرس
- ١٤ . . . تفسير آية الوحي إجمالاً
- ١٥ . . . التحقيق في أنه هل وقعت الرؤية ليلة المعراج وهل جمع معها الكلام أيضاً
- ١٩ . . . شرح قوله أحياناً يأتي كصلصلة الجرس
- ٢١ . . . الحديث الثالث وتحقيق أن الرؤيا تكون بين النوم واليقظة

- ٢٢ رؤيا الانبياء عليهم السلام
- ٢٢ تحقيق رؤيا ابراهيم عليه السلام في دبح ولده -
- ٢٢ اجتهاد النبي
- ٢٣ قول ابراهيم عليه السلام « هذا ربي » كان حكاية عن اتصالاته التدريجية الفكرية
- ٢٥ الكلام في أن أول السور نزولا سورة اقرأ والجواب عما روى بخلافه
- ٢٥ التسمية جزء من كل سورة أولا
- تحقيق قوله صلى الله عليه وسلم لقد خشيت على نفسي - والذب عما عرض لبعض
- الملاحدة على أبسط وجه في الهامش
- ٢٦ تحقيق كون عيسى عليه الصلاة والسلام ناسخا للدين الموسوى على خلاف ما ادعته النصارى
- ٣١ تحقيق إسلام ورقة
- تحقيق الفرق بين القصر والنحت وأن قوله تعالى وربك فكبر قصر أو نحت وأنه يقيد
- إيجاب خصوص صيغة التكثير أولا
- ٣٢ الصلاة فريضة منذ شرعت
- ٣٣ تحقيق المتابعة
- ٣٥ لفته نظر إلى تفسير قوله تعالى لتعجل به وتحقيق ربط قوله تعالى لا تحرك به لسانك الخ بما قبله
- ٣٦ إعراب أجود ما يكون والفرق بين قولهم أعجبنى أن تقومك وقولهم أعجبنى قيامك
- ٣٨ أقسام الاشراك
- ٣٨ اطلاق الصلاة في الحقيقة المعهودة حقيقة
- ٣٩ السكنة في الجمع بين اسم الله والرحمن في التسمية
- ٣٩ التفتيش في قوله اسلم تسلم
- ٤٠ تحقيق لفظ اليريسين من الطحاوى - في الهامش
- ٤١ كيف قوله صلى الله عليه وسلم سواء بيننا وبينكم مع شركهم البواح
- ٤٢ معنى قوله صاحب ايلياء وتحقيق جواز الجمع بين معانى المشترك
- ٤٣ تأثيرات النجوم
- ٤٣ تحقيق السجدة في نبي اسرائيل
- ٤٤ (كتاب الايمان)

الايمان ومعناه اللغوى - ذكر كلام الشيخ رحمه الله تعالى في باب الايمان مع غاية

- ٤٤ إيجاز وإيضاحات إلى مباحثه غير أنه لا ينحل إلا بعد الامعان - في الهامش
- ٤٦ الإيمان وتفسيره في الشرع
- اختلاف صدر الشريعة والتفتازاني في التصديق وكذا اختلافه مع شيخ التسليم وتحقيق القول الصواب - وماذا أراد الفقهاء من اشتراط الاقرار والشيخ الروي من التسليم وصدر الشريعة من التصديق الاختياري وانهم كلهم راموا مورداً واحداً للاختلاف بينهم بعد التحقيق وهذا المبحث من نقائص هذا المجموع
- ٤٧ الإيمان كاليعة عند أحمد رحمه الله تعالى وراجع تفصيله من الهامش فانه مهم
- ٤٨ بحث في معنى الاقرار
- الجواب عما يرد على الفقهاء والمتكلمين من حكمهم بالكفر من بعض أفعال الكفر مع وجود التصديق والاقرار
- ٥٠ المحور الذي يدور عليه الإيمان وهذا المبحث مهم جداً كأنه منع الكلام
- ٥٠ تحقيق قول الامام الهمام أبي حنيفة النعمان ان الإيمان معرفة وان تلك المعرفة غير التي قالها جهم
- ٥٢ الإيمان حال كما قاله الغزالي رحمه الله تعالى أو عمل وماذا مراده بكونه حالاً
- ٥٢ المعرفة شرط في الإيمان أم لا
- ٥٣ قول البخاري الإيمان قول وعمل
- ٥٣ تعدد الاصطلاح في الارجاء
- ٥٤ شرح قول المحدثين الإيمان قول وعمل وهذا المبحث مهم
- ٥٥ تحقيق جزئية الاعمال للإيمان وان النسبة بينهما كنسبة الثمرة إلى الشجرة أو كالاصل إلى الفرع
- ٥٧ الزيادة والنقصان في الإيمان وتحقيق كون نفيهما من مقولة الامام الاعظم
- ٥٩ الزيادة والنقصان في الإيمان يحتمل أربعة معان
- ٦٠ أول من تكلم في زيادة الإيمان ونقصانه باعتبار نفس التصديق القاضي أبو بكر الباقلاني
- ٦٠ الجواب عما زعم أن نفيهما عن الإيمان لاستحالة التشكيك في الماهيات أو لكون النقصان في التصديق يوجب ثبوت الشك وكشف المخالطة فيه
- ٦١

- ٦٢ ماذا أراد السلف من مقولتهم الايمان يزيد وينقص وماذا فهم منها الناقلون
- الاختلاف في نفي الزيادة والنقصان أو ثبوتهما ليس اختلافاً لفظياً كما قرروه فإنه لا يرجع
- ٦٤ إلى طائل
- صرح الحافظ ابن تيمية بكون مقولة الامام الأعظم رحمه الله تعالى من بدعة الألفاظ
- ٦٤ فقط مع صحتها في نفسها
- جواب الامام الأعظم رحمه الله تعالى عن الآيات التي تدل على ثبوت الزيادة في الايمان
- إذا كان الاختلاف في ثبوت الزيادة والنقصان ونفيهما اختلاف الأنظار فليعلم أن أي
- النظرين أنفع وأي النظرين أوقع
- ٦٥ تقرير الاختلاف بعبارة أوضح من الهامش
- ٦٦ تنمعة في بحث الزيادة والنقصان
- ٦٦ محل الايمان
- ٦٧ فائدة في حقيقة القلب وكونه منكوساً وكونه في يسار الانسان
- ٦٧ النسبة بين الاسلام والايمان وتحقيق الشيخ رحمه الله تعالى في ذلك
- ٦٨ بحث في معنى الضرورة
- ٦٩ تحقيق معنى الضرورة وإن الأنسب بنظر الفقهاء حذفها من حد الايمان
- ٦٩ أقسام التواتر على نهج بديع
- ٧٠ أقسام الكفر وراجع تعريف الزندق من الهامش فإنه مهم
- ٧١ باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس الخ
- ٧١ إيضاح جواب الامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى عن الآيات التي تدل على زيادة
- الايمان
- ٧٢ هل ينفع استغفار الكفار شيئاً
- ٧٦ باب أمور الايمان
- ٧٦ تحقيق أن الصلاة عبارة عن سائر أفعالها لا عن الأركان فقط كما ذهب إليه الشيخ
- ابن الهمام رحمه الله تعالى
- ٧٧ تعبير الأعمال بالشعب في الحديث لا ينحصر في مراد الشافعية
- ٧٨ باب المسلم من سلم الخ
- ٧٩

٨٠	باب أى الإسلام
٨٠	الاجوبة التي ذكرت عما يرد على الحديث المذكور
٨١	قوله « السلام عليكم » هل يفيد القصر تحقيق ذلك
٨٢	باب من الإيمان
٨٢	باب حب الرسول من الإيمان
٨٣	الحب كالحياة لا ينقسم إلى طبعي وعقلي أو شرعي وعرفي
٨٤	باب حلاوة الإيمان
٨٥	باب علامة الإيمان
٨٥	تفسير قوله تعالى والذين تبوءوا الدار والإيمان
٨٦	الحدود كفارات أم لا وتحقيق القول في ذلك وهذا البحث من نفائس هذا المجموع
٩٠	القول الفصل في ذلك
٩٣	باب من الدين الفرار من الفتن
٩٤	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم أنا أعلمكم بالله الخ
	ما معنى قوله قد غفر الله لك الخ والخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في وقوع الصغائر من
٩٥	الأنبياء عليهم السلام والجواب المرضى عند الشيخ رحمه الله تعالى عن الآيات التي تدل بخلافه
	الجواب عن قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فإن الأنبياء عليهم السلام مغفورون
٩٦	كلهم فما معنى التخصيص وأن المغفرة تقتضى سابقة الذنوب فما معنى قوله وما تأخر
٩٧	باب من كره أن يهود
٩٨	باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال وهذا الباب يشتمل على بعض المباحث المهمة من الإيمان
١٠٤	الحكمة في الاختصار على كلمة التوحيد في نحو حديث من قال لا إله إلا الله دخل الجنة
١٠٥	باب إتياء من الإيمان
١٠٦	باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة الخ
١٠٨	تحقيق وجه الخلاف بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في قتال المرتدين وهو مهم
١٠٩	باب من قال إن الإيمان هو العمل
١١٠	باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة
١١٠	تحقيق قول البخاري على ما نقله السفاريني إن الإسلام من خوف القتل لا يعتبر عنده
١١٢	حكمة حجة النبي صلى الله عليه وسلم إطلاق اسم الإيمان على جعليل رضي الله عنه مع كونه مؤمنا

- باب إفشاء السلام الخ ۱۱۳
- باب كفران العشير الخ ۱۱۳
- باب المعاصي من أمر الجاهلية الخ ۱۱۸
- سب الصحابة رضي الله عنهم فسق أو كفر وهل يكفر الروافض الملاعنة ۱۲۰
- وجه الجمع بين قوله تعالى لا تزر وازرة وزر أخرى وبين قوله تعالى إني أريد أن تبوء
- بائمي وإثمك فتكون من أصحاب النار — ۱۲۱
- باب ظلم دون ظلم ۱۲۱
- تفسير قوله تعالى إن الشرك اظلم عظيم مع تحقيق ما يحتاج من الأحاديث التي وردت في نزوله ۱۲۲
- باب علامة النفاق ۱۲۴
- باب قيام ليلة القدر ۱۲۵
- هل المراد من القيام قيامه في الصلاة أو ترك الهجوع مطلقاً ۱۲۵
- فائدة مهمة في معنى الاحساب ۱۲۵
- باب الجهاد من الإيمان ۱۲۶
- حرف «أو» لا يقتضي تغاير حقيقة المتعاطفين ۱۲۷
- تفسير قوله تعالى لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً ۱۲۷
- باب الدين يسر ۱۲۷
- ما وجه التقابل بين الحنفية واليهودية والنصرانية ۱۲۷
- تحقيق الصابئين وراجع تفصيله من الهامش فانه من أعز مباحث هذا المجموع ۱۲۸
- ما المراد من قوله سددوا وقاربوا ۱۳۱
- باب وما كان الله ليضيع إيمانكم الخ ۱۳۱
- بحث أنيق في استقبال الكعبة المكرمة واستقبال بيت المقدس وهل كانا قبلتين من
- ده الأمر وهل النسخ وقع مرة أو مرتين ۱۳۲
- تحقيق أول صلاة صليت نحو الكعبة المكرمة بعد نزول النسخ ۱۳۳
- ما وجه كفارة النصاري من نسخ بيت المقدس قبلة فان قبلتهم كانت بيت لحم دون
- بيت المقدس ۱۳۴
- باب حسن إسلام المرء ۱۳۵
- وجه الجمع بين حديث كون الإسلام هادماً لما سبق وبين حديث يدل على مؤاخذه الأول والآخ ۱۳۵

- هل تعتبر بطاعات الكفار وقرباهم عند الله تعالى والرد على ما أول به النووي كلام
 الفقهاء وهو مهم ١٣٦
- باب أحب الدين ١٣٦
- تأويل قوله صلى الله عليه وسلم إن الله لا يمل ١٣٦
- باب زيادة الإيمان ونقصانه — وقد مر تحقيقه وتفصيله تحت باب تفاضل أهل الإيمان
 في العمل ١٣٧
- باب الزكاة من الإسلام ١٣٧
- تحقيق الأجوبة عما يرد على قوله والله لا أزيد على هذا ولا أنقص ١٣٧
- استدلال صاحب البدائع على أن النفل يلزم بالشروع وهو أحسن ما استدلى به على هذا المطلب ١٣٨
- الأجوبة عن الحلف بغير الله وتحقيق الكلام فيه. وراجع التفصيل من الهامش . . . ١٣٩
- اختلاف ابن الممام مع ابن نجيم فيما يثبت السنة والوجوب ومحاكمة الشيخ بينهما ١٤٠
- باب اتباع الجنائز ١٤١
- الإساءة مرتبة بين كراهة التنزيه والتحریم عند صدر الإسلام أبي اليسر . . . ١٤٢
- باب خوف المؤمن أن يحبط عمله الخ ١٤٢
- أقوى شبه المعتزلة والجواب عنها ١٤٢
- أقوى شبه المرجئة والجواب عنها ١٤٣
- هل يجوز الاستثناء في الإيمان وراجع تفصيله من الهامش وكذا تفصيل مسألة الموافقة منه ١٤٣
- هل يجوز القول بأن إيماني كإيمان جبرئيل وتحقيق الخلاف في ذلك . . . ١٤٤
- المراد بإحياء ليلة القدر إحياء العشر كلها دون الأوتار منها بخصوصها كما زعموا . . . ١٤٦
- باب سؤال جبرئيل عليه الصلاة والسلام . . . ١٤٦
- الفرق في الجواب عن الإسلام والإيمان في حديث جبرئيل على خلاف شاكلة الجواب
 لو قد عبد القيس وتحقيقه من نفائس هذا المجموع ١٤٧
- الاعتقاد ببقاء الله عز وجل ليس في أحد من الأديان غير الأديان السماوية . . . ١٤٨
- ليست بين الدنيا والآخرة مسافة ١٤٨
- شرح الاحسان واختلاف الحافظ ابن حجر والنووي وشرحه وبسطه . . . ١٤٩
- الفرق بين الطريقة والشرعية والحقيقة . . . ١٥٠
- وجه قوله خمس لا يعلمهن إلا الله ونكتة التعبير بالمفاتيح في قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب ١٥١

١٥٢	باب فضل من استبرأ الخ
١٥٣	شرح قوله الحلال بين والحرام بين الخ
١٥٣	تحقيق لفظ المشتبهات
١٥٤	تفصيل نسبة القلب مع سائر الأعضاء
١٥٥	باب أداء الخمس من الإيمان
١٥٥	اشتجار ربيعة بريعة الخيل ومضر بمضر الحراء
١٥٦	الفرق بين الواحد والاحد
١٥٧	باب ما جاء ان الأعمال بالنية الخ
١٥٨	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة
١٥٨	تعريف الطرفين يفيد القصر واختلاف التفتازاني والزمخشري في ذلك
١٥٩	تحقيق الشاه عبد العزيز في الإيمان

١٦١ (كتاب العلم)

١٦١	سر الخلافة وان فضل آدم عليه الصلاة والسلام كان لأجل العلم أو لأجل العبودية
١٦٢	صفة الأمانة
١٦٢	قوله إذا وسد الأمر إلى غير أهله وحكايات عديدة في ذلك
١٦٤	الفرق بين أخبرنا وحدثنا وتحقيق القول فيه - باب القراءة والعرض الخ
١٦٥	الخلق يكون من كتم العدم
١٦٦	صرح الحافظ ابن تيمية بأن قدم العالم لم يذهب إليه أحد من الفلاسفة غير أرسطاطاليس
١٦٦	العرش حادث عند الحافظ ابن تيمية أيضاً
١٦٦	باب ما يذكر في المناولة
١٦٧	تحقيق قول الفقهاء الخط يشبه الخط
١٦٧	(فائدة) في جلالة قدر الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى
١٦٧	معنى الختم في العهد القديم
١٦٧	(فائدة) في ذكر التصانيف من أصول الحديث
١٦٧	تحقيق قوله أنا عند ظن عبدي بي الخ

- باب رب مبالغ الخ ۱۶۸
- باب العلم قبل القول والعمل الخ ۱۶۸
- (فائدة) فی نبذة من تذكرة الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وبعض الأئمة وان يحيى ابن سعيد وابن معين كانا حنفيين ۱۶۹
- باب من جعل الخ ۱۷۰
- باب من يرد الله به خيراً الخ ۱۷۱
- ما المراد من قوله إنما أنا قاسم والله يعطي ۱۷۱
- تحقيق قواه لن تزال من أمتي طائفة الخ ۱۷۱
- باب الاغتباط في العلم الخ ۱۷۲
- تفسير الحكمة ۱۷۲
- (فائدة) ۱۷۲
- الفتوى غير القضاء ۱۷۳
- باب ما يذكر في ذهاب موسى الخ ۱۷۳
- تحقيق نسبة النسيان إلى الشيطان ۱۷۳
- بعض فوائد قصة موسى عليه الصلاة والسلام والخضر عليه السلام ۱۷۴
- تحقيق نقط « غير » وانه قد يكون للاستثناء وأخرى للصفة وإيضاح الفرق بينهما ۱۷۵
- الكلام في السترة ۱۷۵
- باب الخروج في طلب العلم الخ ۱۷۶
- باب رفع العلم ۱۷۷
- الرأى في السلف والفقهاء - ووجه اشتغال الأحناف باهل الرأى - ومن هو مؤسس أصول الفقه ۱۷۷
- الجمع بين حديث البخاري أن العلم يرفع برفع العلماء وبين حديث ابن ماجه أنه ينتزع من الصدور انتزاعاً ۱۷۷
- الجمع بين قوله في اشراط الساعة ويقل العلم وفي نسخة النسائي ويكثر العلم ۱۷۷
- باب فضل العلم الخ ۱۷۸
- ليث بن سعد كان حنفياً ۱۷۸
- (حكاية) ذكرها الشيخ الأكبر في بقیع بن مخلد ۱۷۹
- باب الفتيا ۱۷۹

۱۸۰	وجوب الترتیب بین أفعال الحج يوم النحر والجواب كل عن قوله افعل ولا حرج
۱۸۰	هل يعتبر الجملة عذراً عند الاحناف وتحقيق القول فيه
۱۸۱	باب من أجاب الفتيا
۱۸۱	الاشارة حجة في المعاملات أم لا
۱۸۲	الذكر لا يفسد الصلاة بحال
۱۸۲	رؤية الجنة والنار كانت من عالم المثال وتفصيل العوالم وأحوال الوجود
۱۸۲	تحقيق افظ المسيح
۱۸۳	هل القبور معطلة عن الأفعال وان أشبه شيء بالحياة البرزخية النوم
	تحقيق أن السؤال في القبر يكون من المناق أو من الكافر أيضا وبسطه من الهامش
۱۸۳	فراجعہ فانہ مهم
۱۸۶	باب الرحلة
۱۸۷	الفرق في معنى الديانة والقضاء وانه من المباحث المختصة من هذا المجموع
۱۸۹	باب الغضب في الموعظة الخ
۱۹۰	هل يجوز الاستمتاع للغي من الاقطة وتحقيق القول فيه
۱۹۰	السر في قوله سلوني
۱۹۱	باب من أعاد الخ
۱۹۲	باب تعليم الرجل الخ
	شرح قوله ثلاثة لهم اجران رجل من أهل الكتاب الخ وتحقيق أن الاجرين إنما هما
	على العاملين وانه ما المراد من أهل الكتاب والاشكال فيه والجواب عنه وهذا المبحث من
۱۹۳	أهم المباحث
۱۹۶	المراد من عموم البعثة وتحقيق عموم الدعوة وهو مهم جداً
۱۹۸	باب عظة العلم
۱۹۸	معنى قوله أسعد الناس شفاعتي الخ
۱۹۹	باب كيف يقبض العلم الخ
۱۹۹	باب يجعل الخ
۲۰۰	باب من حوسب الخ
۲۰۰	هل يجوز تغيير عنوان القرآن للتفهيم

۲۰۰	باب لیبلغ الشاهد الغائب الخ
۲۰۱	تحقیق القول فیمن جفی خارج الحرم ثم التجأ بالحرم
۲۰۱	باب اثم من کذب الخ
	مکی بن ابراهیم حنفی وان ابا حنیفة تابعی وتذکرۃ بعض الائمة رحمہم اللہ تعالیٰ - الجمع
۲۰۲	بین کنیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رسمہ المبارک
۲۰۲	شرح قوله من رآنی فی المنام الخ وهو مهم وان الحديث ینفی علی التقسیم الثلاثی
۲۰۶	باب کتابۃ الحديث الخ
۲۰۷	أول کتاب جمع فی الحديث
۲۰۸	تأویل قوله لا یقتل مسلم بکافر وتقریرہ من جانب الحنفیۃ
	الصحیفۃ الی كانت عند أنى بکر وعمر رضی اللہ عنہما كانت فیہا أحكام الزکاة
۲۱۳	حسب مذهب الحنفیۃ
۲۱۴	باب العلم والمظن الخ
۲۱۴	تجسد المعانی وتعدد أنحاء الوجود
۲۱۵	باب السمر بالعلم الخ
۲۱۵	شرح قوله من لم یغن بالقرآن
۲۱۵	شرح قوله لا یتقی
	تحقیق الركعات الی صلاھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بیت میمونۃ رضی اللہ عنہا فی
	حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ علی خلاف ما فہمہ الحافظ بن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ وان
۲۱۶	الوتر فیہا ثلاث بتسلیمۃ واحدة والجواب عما ذکرہ الحافظ
۲۱۸	تحقیق الركعتین بعد الوتر ومعنی آخریۃ الوتر
۲۱۹	باب حفظ العلم
۲۱۹	ماذا مراده من قوله فما نسیت بعد
۲۱۹	باب الانصات للعلماء . ومعنی الانصات
۲۱۹	باب ما یتحب للعالم
۲۲۰	التکوین لا یساوق التشریع دائما
۲۲۱	باب من سال وهو قائم الخ

باب وما أوتيتم من العلم إلا قليلا	۲۲۲
ما المراد من الروح في قوله تعالى ويسئلونك عن الروح	۲۲۲
تفصيل عالم الامر وعالم الخلق	۲۲۳
باب من ترك النخ - باب من خص بالعلم النخ	۲۲۳
تأويل قوله صلى الله عليه وسلم إلا حرم الله عليه النار	۲۲۳
نار الكفار ونار العصاة وتحقيقه	۲۲۴
الجواب الصحيح عن الأحاديث التي فيها الوعد بتحريم النار على كلمة التوحيد فقط	
فراجع هذا المبحث فإنه مهم	۲۲۵
تأويل قوله من كان آخر كلامه النخ	۲۲۶
معنى قوله إذا يتكلموا وإن المراد من الاتكال الاتكال عن الفضائل دون الفرائض	۲۲۶
باب الحياء في العلم	۲۲۷
قوله أو تحتم المرأة لا يدل على انتفاء الاحتلام	۲۲۷
باب من استحي النخ	۲۲۸
الوضوء بالمذی من أحكام المذی عند الشيخ رحمه الله تعالى لا من أحكام الصلاة	
فيستحب عقيب الخروج	۲۲۸
الربط بين القرآن والحديث والفقه وراجع تفصيله من الهامش فإنه مهم	۲۲۹
باب ذكر العلم	۲۲۹
باب من أجاب السائل	۲۳۰

(كتاب الوضوء)

تقدير « وائتم محدثون » في آية الوضوء خلاف المراد - وتقرير ان الامر الواحد	
يدخل تحته الواجب والمستحب ولا استحالة فيه	۲۳۱
الكلام على آية الوضوء باعتبار العربية وإيضاح لطاقة قراءة النص والفرق بين واو	
العطف والواو التي بمعنى مع	۲۳۲
تفسير قوله تعالى قل فمن يملك من الله شيئاً ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه النخ	۲۳۳
الفرق بين وامسحوا برؤوسكم وبين وامسحوا برؤوسكم	۲۳۴
هل تجوز الزيادة بخبر واحد على الكتاب	۲۳۵
مسئلة النسخ والتخصيص	۲۳۶

- باب لا تقبل صلاة بغير طهور ۲۳۶
- تحقیق معنی القبول وان الطهارة شرط بصحة الصلاة بالاجماع وما نسب إلى مالك
رحمه الله تعالى خلاف التحقيق وتفصيله من الهامش ۲۳۷
- باب فضل الوضوء ۲۳۷
- التحقیق أنه لم يكن على نبي إسرائيل إلا صلاتان لا كما في البيضاوي أنها كانت خمسين
ماوجه اختصاص التحجيل بهذه الأمة مع ثبوت الوضوء في الأمم السالفة ۲۳۷
- رواية أبي نعيم في صفات هذه الأمة وما عند الدارمي ۲۳۷
- الوضوء في الأمم السالفة كان على الأحداث وفي هذه الأمة على الصلاة وهو معنى
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة اخذوا ما على رؤسكم من الطهر ۲۳۸
- حكمة الوضوء وحكمة مسح الرأس ۲۳۹
- باب لا يتوضأ من الشك الخ ۲۳۹
- باب التخفيف ۲۳۹
- ما الوضوء الخفيف ۲۴۰
- حكمة ذكر الرأس الممسوح مع الأرجل المغسولة ۲۴۰
- عنوان القرآن أيضاً لا بد أن يكون معمولاً به ولو في مرتبة كقوله تعالى والله المشرق
والمغرب الخ ۲۴۰
- باب إسباغ الوضوء الخ ۲۴۱
- استباط وجوب تأخير المغرب في المزدلفة ۲۴۲
- الفرق بين الجمع في عرفة وبين الجمع في المزدلفة ۲۴۲
- أن صلى أحد المغرب في عرفة يعيدها قبل طلوع الفجر من يوم النحر فإن لم يعدها
حتى طلع الفجر فإنه لا يعيدها بعدها ۲۴۲
- من مسائل الجمع أنه لا يصلي بينهما شيئاً وليست تلك المسألة إلا في المناسك للعارف
الجامع رحمه الله تعالى ۲۴۲
- باب غسل الوجه — معنى رش الرجل — ۲۴۳
- باب التسمية على كل حال الخ ۲۴۳
- الامام البخاري رحمه الله تعالى كيف أنكر القياس مع كثرة قياساته في جامعته والجواب عنه ۲۴۳

- النظر المعنوی بحکم بوجوب التسمية ۲۴۳
- هل يترتب الوجوب أو الحرمة على الأنظار المعنوية وما هو التحقيق فيه - معنى قوله
- لم يضره ۲۴۴
- باب ما يقول عند الخلاء والجواب عما يترشح سوء الترتيب في أبواب المصنف رحمه الله تعالى ۲۴۴
- باب لا يستقبل القبلة الخ ۲۴۵
- تحرير المذاهب في مسألة الاستقبال وذكر استدلالات الخصوم والجواب عنها على
- وجه أبسط وألطف ۲۴۵
- الجواب عن حديث ابن عمر رضي الله عنه بحمله على الاختصاص غير مرضي إلا
- أن يثبت اختصاصه صلى الله عليه وسلم بأحكام من هذا النوع وتقرير ذلك . . ۲۴۶
- استقبال بيت المقدس هل يوجب استدبار الكعبة وأنها مسامتان في المدينة أولا
- وتحقق ذلك باعتبار طول البلاد وعرضها من الهامش ۲۴۷
- مسألة طهارة فضلات النبي صلى الله عليه وسلم ۲۵۰
- الجواب عن حديث عراك وهو من أشكل الحديث في هذا الباب ۲۵۱
- النظر أيضا يؤيد أن حديث عراك موقوف على عائشة رحمها الله تعالى . . . ۲۵۱
- تمسك الشيخ العيني من حديث حذيفة عند ابن حبان غير ناهض عند الشيخ رحمه الله تعالى ۲۵۲
- مسألة استقبال العين أو الجهة وما هو الفصل فيها ۲۵۳
- باب خروج النساء الخ ۲۵۴
- ملحظ في آيات الحجاب ونضد بعضها مع بعض ۲۵۴
- باب التبرز في البيوت الخ ۲۵۸
- باب الاستنجاء بالماء ۲۵۸
- كيف الجمع بين الحجر والماء ۲۵۸
- باب من حمل معه الماء ۲۵۸
- باب حمل العنزة ۲۵۸
- باب النهي عن الاستنجاء ۲۵۹
- نكتة التعبير بالمسح عن الاستنجاء والفرق بين المس والمسح ۲۵۹
- باب لا يمسك ذكره يمينه ۲۵۹
- باب الاستنجاء بالحجارة وما هو المناط في الحجارة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ۲۵۹

باب لا يستنجى بروث	٢٥٩
مسئلة التليث والايثار في باب الاستنجاء وإفراط الخصور وتفريط للحنفية رحمهم الله تعالى وتحقيق المعنى في الأتربة والتليث وما هو الفصل فيه ولا تجد تقريرها أطف من هذا المجموع إن شاء الله تعالى	٢٦٠
تحقيق معنى الركس وأنه حجة للحنفية رحمهم الله تعالى على نجاسة الأذبال مطلقاً بخلاف الرجس	٢٦١
باب الوضوء مرة مرة	٢٦١
باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً	٢٦٢
معنى قوله لا يحدث فيهما نفسه الخ وتحقيق وعد المغفرة	٢٦٢
باب الاستنثار	٢٦٢
باب الاستجمار وترأ	٢٦٣
شرح قوله إذا استيقظ أحدكم الخ وفيه عدة مباحث مهمة	٢٦٣
والحديث حجة لنا في مسائل	٢٦٤
نبذة من مسألة المياه وهي مع وجازتها عزيزة إن شاء الله تعالى	٢٦٥
تردد الشيخ ابن الهمام في حجة حديث المستيقظ وإزاحته من جانب الشيخ رحمه الله تعالى وكذا الجواب عما ذكره الحافظ ابن تيمية	٢٦٦
الكرهية في الماء من فروع النجاسة لا أنها نوع مستقل كالكرهية في الصلاة	٢٦٧
باب غسل الرجلين	٢٦٨
تحقيق مسح الأرجل	٢٦٨
باب المضمضة	٢٦٨
باب غسل الأعقاب	٢٦٩
باب غسل الرجلين في النعلين - والكلام على حديث المسح على الجوربين	٢٦٩
لم يتبين ما وجه تصفير ابن عمر رضي الله عنه لحيته مع ورود النهي عنه	٢٧٠
الاهلال عند انبعاث الراحلة	٢٧٠
باب التيامن في الوضوء	٢٧٠
باب التماس الوضوء	٢٧٠
باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان	٢٧١

- ۲۷۱ ان الشرع یحب التحرز عن النجاسات فی کل قت وهذا باب لم یتعرض الیہ فی الفقہ
- ۲۷۱ تحقیق معنی النجس وعرف القرآن فیہ
- ۲۷۲ مسئلہ سؤر الکلب - والکلاب فیہا من جانب الاختلاف - وتأویل أحادیث التسمیح
- ۲۷۲ تأویل حدیث أبی داود كانت الکلام تقبل وتدبر الخ وان الارض تطهر بالییس -
- ۲۷۵ مختار البخاری فی سؤر الکلب وتحقیقه عند الشیخ رحمہ اللہ تعالیٰ علی خلاف الشارحین
- ۲۷۶ باب إذا شرب
- ۲۷۶ ومن عادات البخاری انه قد یحذف اللفظ المشکل من الحدیث عمداً
- ۲۷۶ الاحتیاط فی الطعام الذی طبخہ الہند وسیون ومسئلۃ العبرۃ بالمحتملات -
- ۲۷۷ النکتۃ فی حلۃ صید الکلب وانه ما الفرق بین المعلم وغير المعلم
- ۲۷۷ باب من لم یر الوضوء
- ۲۷۷ مسئلۃ النواقض
- ۲۷۷ الجواب عن التکرار فی آیۃ الوضوء والتیمم -
- ۲۷۸ تنقیح الأئمة مناط النقض فی آیۃ الوضوء وان الملامسۃ ہی الجماع عندنا -
- ۲۷۸ الخارج من غیر السیلین عند کثیر من السلف وتحقیق ذلك
- ۲۷۸ الرأی عند الشیخ رحمہ اللہ فی معنی الملامسۃ
- بحث لطیف فی أن مراتب الشیء لم یتعرض إلیہ الاصولیون وقد راعاه الشرع فی غیر
- ۲۷۹ واحد من المراضع وتفصیل ذلك وهذا بحث مهم یمر علیک فیما یأتی أيضاً -
- ۲۸۱ کیف تدل الشریعۃ علی تلك المراتب
- ۲۸۱ الجواب عن التکرار فی الآیۃ علی مذهب الحنفیۃ
- ۲۸۱ القہقہہ لیست داخلۃ تحت الأصلین الذین نقحہما الحنفیۃ لنقض الطہارۃ
- الجواب عن الجمع بین المرض والسفر والإتیان من العائط والملامسۃ فی آیۃ الوضوء
- ۲۸۲ فإن المتعاطفات کلہا لیست من جنس واحد
- ۲۸۲ استدلال الخصوم من قصۃ صحابی أصابه سهم فخرج منه الدم ومضى فی صلاتہ والجواب عنہ
- ۲۸۴ السر فی وجوب الوضوء من المذی ووجوب الغسل من المنی
- ۲۸۴ الإجماع منعقد علی وجوب الغسل من المجاوزۃ وتحقیق مذهب عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ۲۸۴ قوله كما يتوضأ للصلاة یشیر إلی أن للوضوء أنواعا عند الشرع خلافاً لأن تیمیۃ .
- ۲۸۴ باب الرجل یوضیء صاحبه -

۲۸۵	نبذة من مسئلة المسح على العمامة
۲۸۵	باب قراءة القرآن بعد الحديث
۲۸۵	مسئلة مس المصحف للحدث
۲۸۵	كلام السهيلي في تفسير قوله لا يمسه إلا المطهرون
۲۸۵	مسئلة الاضطجاع بعد سنة الفجر
۲۸۶	الجواب عن تطويل أبي حنيفة رحمه الله تعالى القراءة في ركعتي الفجر مع ورود الأمر بالتخفيف
۲۸۶	باب من لم يتوضأ
۲۸۶	مسئلة الخطبة في الكسوف
۲۸۶	الرؤية غير العلم
۲۸۶	باب مسح الرأس كله اختار فيه المصنف رحمه الله تعالى مذهب مالك
۲۸۶	انظار الأئمة في ذلك وليست المسئلة مبنية على معنى الباء كما قرروها - الاجمال في آية المسح تحقيق اسم أبي معقل - وأن الاستيعاب لم يكن شرطا عند السلف - غسل اليدين قبل
۲۸۷	الوضوء من آداب المياه أو أحكام الصلاة
۲۸۸	التكرار في المسح
۲۸۸	الرد على كلام النووي حيث جعل الإقبال والادبار في من ضفر شعره
۲۸۹	باب استعمال فضل وضوء الناس الخ
۲۸۹	تحقيق نجاسة الماء المستعمل وطهارته وأن المطلوب هو الصيانة عنه ، الفرق بين مسحه ومسح برأسه
۲۹۰	باب من مضمض
	تحقيق الفصل والوصل في المضمضة والاستنشاق وتحقيق الشيخ رحمه الله تعالى في حديث
۲۹۱	عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنه وراجع الهاشم
۲۹۴	باب مسح الرأس مرة الخ
۲۹۴	جزم المصنف رحمه الله تعالى لمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى
۲۹۴	باب وضوء الرجل الخ
	وضوء الرجل والمرأة من انا ، واحد واستعمال أحدهما فضل الآخر وهو أحود بحث ورد
۲۹۴	في هذا الكتاب
۲۹۶	تحقيق قوله تعالى « جميعا »

٢٩٧	باب الغسل والوضوء
٢٩٧	ما الحكمة في عدد السبع في القرب
	ذكر عدد صلواته صلى الله عليه وسلم في مرض موته وخروجه في المسجد وتحقيقه
٢٩٨	على خلاف ما اختاره الحافظ ابن حجر
٢٩٩	استنباط لطيف واستدلال منيف على ترك الفاتحة خلف الامام
٢٩٩	باب الوضوء بالمد - وتحقيق صاع الحنفية رحمهم الله تعالى
٣٠٢	باب المسح على الخف الخ
٣٠٢	مسئلة المسح على العمامة وان التحقيق ان سنة التكميل يتأدى به عندنا ايضا
٣٠٥	باب إذا أدخل رجله وهما طاهرتان
٣٠٥	باب من لم يتوضأ من لحم الشاة
٣٠٥	مسئلة الوضوء مما مس النار
٣٠٥	الفرق بين مستحب الخواص ومستحب العوام
٣٠٥	المعنى الذى يوجب الوضوء فيما مست النار
٣٠٥	ومن هذا الباب الوضوء من مس الذكر والمرأة والوضوء من لحوم الابل
٣٠٧	باب من مضمض من السويق
٣٠٧	حديث رد الشمس
٣٠٨	باب هل يمضمض الخ
٣٠٨	باب الوضوء من النوم
٣٠٨	مأخذ الفقهاء لكون الاغماء والجنون ناقضين من القرآن
٣٠٨	تعين مقدار الخشوع من النص
٣٠٩	باب الوضوء من غير حدث الخ
٣٠٩	باب من الكبائر ألا يستتر من بوله
٣٠٩	الدليل على أن العذاب محسوس وأن عدم الاجتناب عن البول كبيرة
٣١٠	الفرق بين الاستنار والاستنزاه
٣١٠	ما الاختصاص للبول في عذاب القبر
٣١٠	المراد من البول هو بول الإنسان أو مطلق البول

تحقیق المناط لتخفيف العذاب من الغرس	۳۱۱
مسئلة الفاء الرياحین علی القبر وتفصیلها من الهامش	۳۱۱
هل ينقطع التسبیح عن الأشجار بعد یسها وأویل قوله تعالى وان من شیء إلا یسبح بحمده	۳۱۱
الحائضه والحمار والكلاب لا تسبیح ومن هنا عدت قاطعة للصلاة	۳۱۲
الأشیاء كلها تسبیح من نوع تسبیحه	۳۱۳
تفہیم کیفیة عذاب القبر	۳۱۳
باب ما جاء فی غسل البول الخ	۳۱۳
تحقیق البول فی حدیث استنزهوا من البول وأنه ماذا اختار المصنف	۳۱۳
تعدد المصداق للفظ واحد كالخمر ولم یتنبه له أحد غیر محشی واحد للتلویح	۳۱۴
باب ترك الناس الأعرابی	۳۱۴
باب صب الماء علی البول	۳۱۵
هل یشرط المدد للجریان أولا	۳۱۵
ترجمة لفظ الناحية وهو دلیل للحنفية	۳۱۵
باب بول الصیان	۳۱۵
المفعول المطلق قد یكون للتأکید وما ذكره ابن عصفور فی حاشيته كتاب سیویہ	۳۱۶
سهو من صاحب الدر المختار فی مسئلة غسل الثوب فی الأجانة	۳۱۶
تحقیق الطحاوی فی لفظ الرش	۳۱۶
باب البول قائما	۳۱۷
باب البول عند حاجة	۳۱۸
الكلام فی حال البول	۳۱۸
باب البول عند سبابة قوم	۳۱۸
معنی قرض الجلد فی الامم السالفة	۳۱۸
باب غسل الدم - والدلیل علی أن المصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى نجاسة المی	۳۱۹
اللغة فی « استحاض »	۳۱۹
العنوان المعتد به فی الباب	۳۲۰
قوله فانه دم أسود یعرف معلومات وتفصیل الطحاوی فی مشکله من الهامش	۳۲۰
مسئلة طهارة المستحاضة انها اعتبرت للصلاة أو الوقت وتحقیق القول فيه	۳۲۲

٣٢٢	نظر الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى في أن طهارة المعذور للوقت
٣٢٣	(تنبيه) في دفع استبعاد الشوكاني
٣٢٣	باب غسل المني الخ
٣٢٣	تحقيق حديث عائشة رضي الله عنها ثم أراه فيه بقعة أو بقعا
٣٢٥	باب أبوال الإبل الخ
٣٢٥	قال الشارحون أن البخاري رحمه الله تعالى اختار فيه مذهب الظاهرية وخالفهم الشيخ في ذلك
٣٢٥	مسألة طهارة الأبوال والأذبال ونجاستها
٣٢٦	تحقيق حديث العرنين وإن شرب الأبوال كان للتداوي وفيه مباحث نفيسة
٣٢٨	معنى الجعل زعم بعضهم أنه ليس في الحرام شفاء
٣٢٨	تفصيل مسألة الأذبال
٣٢٩	تحقيق الصلاة في مراتب الغنم على وجه بديع
٣٣٠	المطلوب من هذه الأمة مراعاة الوقت وكان المطلوب في بني إسرائيل الأمكنة
٣٣١	باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء وتحقيقه على خلاف تحقيق الشارحين وفيه لطائف نبذة من مسألة المياه وتحقيق الإمام أحمد رحمه الله تعالى في النجاسة الجامدة والذائبة ومختار البخاري رحمه الله تعالى
٣٣٦	باب البول في الماء الدائم
٣٣٦	اختلاف صنيع البخاري ومسلم إلى الصحيفة التي عندهما
٣٣٦	الفرق بين الماء الدائم والراكد وهو مهم وملحوظ قوله ثم يغتسل فيه
٣٣٦	النهي عن البول في الماء ثم الاغتسال منه ليس كالنهي عن البزاق في الماء
٣٣٧	باب إذا ألقى على ظهر المصلي قدر
٣٣٨	تحقيق صلاة النبي صلى الله عليه وسلم التي ألقى فيها على ظهره القدر وتمسك الخصوم وأجوبة الحنفية رحمهم الله تعالى والجواب المختار عند الشيخ رحمه الله تعالى
٣٣٩	باب البزاق
٣٣٩	باب لا يجوز الوضوء بالنييد
٣٤٠	الاستدلال البديع على مسألة النييد والجواب عما يرد عليه وراجع التفصيل من الهامش وهذا أجود المباحث لا تجد مثله في الزبر إن شاء الله تعالى

٣٤٤	باب غسل المرأة أباها الدم
٣٤٤	باب السواك
٣٤٥	باب دفع السواك
٣٤٥	نبذة من الكلام في معنى الرقيا
٣٤٥	تذكرة نعيم بن حماد والجواب عما قيل فيه وراجع كلام الخطابي من الهامش فانه أنفع
٣٤٥	نوم الانبياء عليهم السلام
٣٤٦	الرواية بالمعنى

كتاب الغسل

٣٤٨	اشتراط الدلك في الغسل
٣٤٨	باب الوضوء
٣٤٨	باب غسل الرجل
٣٤٩	باب الغسل بالصاع
٣٤٩	باب الغسل مرة واحدة الخ
٣٤٩	باب من بدأ بالحلاب الخ
٣٥٠	باب المضغنة والاستنشاق
٣٥٠	باب مسح اليد
٣٥٠	تذكرة الحميدى وأن البخارى ليس بشافعى وما يتعلق بالجرح في أبي حنيفة رحمه الله
٣٥١	اقتداء الحنفى بالشافعى وهذا البحث مهم
٣٥١	سهو من ابن نجيم وابن عابدين وبعض ما يتعلق بالتقليد والانتقال من مذهب إلى مذهب
٣٥٤	باب هل يدخل الجنب يده في الإماء
٣٥٤	باب تفريق الغسل
٣٥٥	باب إذا جامع
٣٥٥	تحقيق طواف النبي ﷺ على جميع نسائه في ليلة
٣٥٥	تحقيق ما أوتي النبي ﷺ من القوة
٣٥٦	باب من تطيب
٣٥٦	باب من توضأ
٣٥٦	باب إذا ذكر في المسجد أنه جنب

٣٥٦	والشافعية	تفسير قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى — واعتبار الحنفية
٣٥٧	فائدة مهمة في حكم اختلاف روايات أبي حنيفة	تحقيق تكبير النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة التي قام إليها وهو جنب وأنه هل كبر
٣٥٧	بعد الانصراف أم لا وهذا البحث مهم	باب من اغتسل عريانا
٣٦٠	باب التستر	ملخص مسألة التستر
٣٦٠	باب عرق الجنب	غسالة الميت نجس أولا
٣٦١	تحقيق لفظ النجس	تفسير قوله إنما المشركون نجس الخ ومسألة دخول المشرك في المسجد وتحقيق مسألة
٣٦١	الاحناف والجواب عن الآية	هل يجوز إخراج كلمات التسييح عن موضوعها
٣٦٤	باب كينونة الجنب	باب نوم الجنب
٣٦٤	وتحقيق الشيخ رحمه الله تعالى أن نوم النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت في حالة الجنابة	بدون طهارة إلا في إبان الصبح
٣٦٥	الكلام في حديث أبي إسحاق وتفصيل كلام ابن العربي من الهامش	باب الجنب يتوضأ
٣٦٦	النظر في الأحاديث بحكم التقليد	باب إذا التقى الحتانان وشرح كلام البخاري

(كتاب الحيض)

٣٦٨	الكلام في ما يتعلق بالحيض مبسوطا
٣٧١	تفسير قوله تعالى فلا تقربوهن
٣٧٢	قراءة التشديد والتخفيف في قوله تعالى حتى يطهرن والجواب عن عدم التثامه مع قوله تعالى فاذا تطهرن الخ والجواب عن قول ابن رشد

۳۷۲	باب کیف کان بدء الحيض
۳۷۵	الجواب عن تضحية البقر الواحد عن الأزواج كلها
۳۷۵	الفرق بين لام الجنس والاستغراق
۳۷۶	باب قراءة الرجل في حجر امرأته -
۳۷۶	باب من سمي النفاس حيضا - وتحقيقه عند الشيخ رحمه الله تعالى
۳۷۷	باب مباشرة الحائض واختلاف الأئمة رحمهم الله
۳۷۷	الجواب عن قوله اكشفي عن نخذيك
۳۷۸	باب ترك الحائض الصوم وفيه حكاية تكشف عن معناه -
۳۷۸	الطهارة المطلوبة في الأركان طلب عند الشيخ رحمه الله تعالى
۳۷۸	باب تقضي المناسك الحائض -
۳۷۹	أقل مقدار الإعجاز آية ولا اعجاز مفردات القرآن فان مفرداته مفردات كلام العرب
۳۸۰	شرح قوله صلى الله عليه وسلم كان النبي صلى الله عليه وسلم يذكّر الله على كل أحيائه
۳۸۰	لادعاء بعد صلاة العيدين
۳۸۰	التمسك بالعمومات إنما يسوغ فيما لم ترد فيه سنته المخصوصة
۳۸۰	حكاية حنفى وشافعى وهى عجيبة
۳۸۰	باب الاستحاضة - وقد مر الكلام فيه في كتاب الغسل مبسوطاً -
۳۸۱	باب غسل دم الحيض -
۳۸۱	باب اعتكاف المستحاضة
۳۸۲	صرح المقلبي ان الناس سلكوا في الحنفية مسلك التعصب -
۳۸۲	باب هل تصلى المرأة -
۲۸۲	باب الطيب للمرأة -
۳۸۲	تحقيق ثوب العصب
۳۸۳	باب ذلك المرأة -
۳۸۳	باب غسل الحيض
۳۸۴	باب امتشاط المرأة -
۳۸۴	تحقيق احرام عائشة رحمها الله
۳۸۵	باب نقض المرأة شعرها

٣٨٥	باب مخلقة وغير مخلقة
٣٨٦	الاطوار المذكورة في الحديث
٣٨٦	موافقة لما في تذكرة الانطاكي أنواع التقدير
٣٨٦	باب اقبال الحيض
٣٨٧	باب النوم مع الحائض
٣٨٧	باب من اتخذ ثياب الحيض
٣٨٧	باب شهود الحائض والدعاء بعد صلاة العيدين
٣٨٧	حضور النساء في العيدين
٣٨٨	الفرق بين الخمر والجلباب
٣٨٨	باب إذا حاضت
	وهذه الترجمة لا تستقيم على مذهب أحد وحمل الآثار الواردة فيها على مذهب
٣٨٨	الحنفية رحمهم الله تعالى
٣٩١	مسئلة الاستظهار
٣٩٢	باب الصفرة والكدرة الخ
٣٩٢	باب عرق الاستحاضة وشرح حديث أبي داود « وتوضاً فيما بين ذلك » وهو مهم
٣٩٣	باب المرأة تحيض
٣٩٣	باب إذا رأت المستحاضة
٣٩٣	باب الصلاة على النفساء وسنتها
٣٩٣	مقام قيام الإمام من النساء في صلاة الجنازة
٣٩٤	باب - تحقيق لغة الخمر

٣٩٥ (كتاب التيمم)

	تحقيق الآية التي نزلت في التيمم وهذا البحث مهم والجواب عن إشكال ابن العربي
٣٩٥	وراجع الهامش
	تفسير قوله تعالى لا تقربوا الصلاة الخ على طور بديع وهذا البحث من نفائس هذا
	المجموع - و فرق القرآن بين عبور السبيل والسفر فدل على أن السفر في نظر القرآن ليس
٣٩٦	على مجرد اللغة
٣٩٧	الفرق بين آية التيمم وآية الوضوء

- تحقیق واقعة فقدان العقد وأنه وقع مرة أو مرتين ومختار الشيخ رحمه الله تعالى في ذلك ۳۹۷
 شرح قوله جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً - صفة الأمة المحمدية في الكتب السابقة
 وتحقيق هذا الاختصاص ۳۹۹
 معنى الطهور واستدلال المالكية ۳۹۹
 عموم بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ۳۹۹
 باب إذا لم يجد ماء ولا تراباً ۴۰۰
 التشبه بالمصلين ومسئلة فاقد الطهورين - ۴۰۰
 باب التيمم في الحضر - ۴۰۱
 الكلام على جملة الأحاديث الواردة فيه وهل يجوز رد السلام في حال البول وهل يجوز
 التيمم لرد السلام مع وجدان الماء وهذا البحث مهم يختص بهذا الكتاب . . . ۴۰۲
 باب هل ينفخ النخ ۴۰۵
 باب التيمم للوجه - ۴۰۵
 الكلام في صفات التيمم وأدلة الحنفية رحمهم الله تعالى وقوله يكفيك الوجه والكفين عن باب ۴۰۶
 الإشارة إلى المعهود - ۴۰۹
 باب الصعيد الطيب - ۴۰۹
 نقصان في الأمور الدينية يلحق من جهتين من جهة النية ومن جهة وجود الشيء في نفسه ۴۱۰
 تحقيق الصابئين غير القدر الذي سبق ۴۱۰
 باب إذا خاف الجنب النخ ۴۱۱
 حديث أبي موسى رضي الله عنه وابن مسعود رضي الله عنه يدل على أن الملامسة عند ابن
 مسعود رضي الله عنه الجماع وتحقيق ذلك - ۴۱۱
 باب التيمم ضربة ۴۱۲

استدراك الخطأ الذي وقع في هذا الجزء وبيان الصواب

صفحة	سطر	الخطأ	والصواب
١٥	٢٤	مغن	مغن
١٦	٢٢	لا يغنى	لا يفنى
١٦	٢٧	لكون رؤيته دون رؤيته	لكونه رؤيته دون رؤيته
١٩	٤	الشريعة	الشرعة
١٩	٨	وأحيانا	وأوحينا
٢٣	٢٤	عبيد عمير	عبيد بن عمير
٢٤	٢٣	آلم	آلم
٢٧	٢٠	فجئت	فجئت
٢٧	٢١	فجئت	فجئت
٢٩	١٨	تقدم	تقوم
٢٩	١٩	يجب	يجب
٢٩	٢٤	احتمال المفروض	الاحتمال المفروض
٣٠	١١	فوجدناهم	فوجد أنهم
٣٠	١٤	بتكلمة	بتكلمه
٣٠	٢٢	الجزء	الخبر
٣٠	٢٨	فالطرب	فالضرب
٣١	١٠	وحرمنا على الذين هادوا	وعلى الذين هادوا حرمنا
٣١	٢٣	ينزل	ينزل
٣٣	٢٥	حرم من النعم	من حرم النعم
٣٥	٧	لا يغير	لا يظهر
٣٥	٨	فبني عنه	فنهى عنه
٣٥	١٧	بصدد الكلام	بصدر الكلام
٣٧	١١	بالرومية الكبرى	بالرومة الكبرى
٣٧	١٧	قيصر المشركون	قيصر والمشركون
٣٩	٢٠	عل	على

الخطا والصواب

الصواب	الخطأ	سطر	صفحة
وآله وسلم	وسلم وآله وسلم	١١	٤١
عادة العرب	عاده العرب	٧	٤٢
بابا	يأباه	١٤	٤٢
قلنا	قلنا	٢٢	٤٢
الخبر	الجزء	٢٦	٤٢
أو يجعله	سوي يجعله	٤	٤٤
في جواب من قال	في جواب قال	٦	٤٦
فهميدن	فهمدن	١٩	٤٦
فباللام	فبالكلام	١٠	٤٦
علم كونها	على كونها	٢٢	٤٦
مع الجحود	من الجحود	٢٥	٤٦
مع الجحود	من الجحود	٩	٤٧
فأته	فأنه	٤	٤٨
يختلفون	يختلفون	٤	٤٨
فانتقص	فانتقص	١٨	٤٨
منه إيمانه	منه إيمان	٢١	٤٨
وانتقص	وانتقص	٢٤	٤٨
الحنيفية	الحنفية	٢١	١٢٧
مشكل الآثار	شكل الآثار	١٦	٢٠٨
الملا	الملك	٥	٢٣٧
حجة الله	حجة النية	٢	٢٣٩
شرحه	في شرحه	٩	٣٦٨
صنف	صفت	٢٢	٣٧٥



68829

المقدمة

إن هذه تذكرة

لفتة نظر إلى تطور نشر الحديث في البلاد العربية ثم البلاد الهندية ، وكلمة في ترجمة إمام العصر صاحب «فيض الباري» ولمعة من خصائصه في درس صحيح البخاري وآدابه العامة في شرح الحديث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى . وسلام على عباده الذين اصطفى . لا سيما صفوة البرية وخاتم النبوة محمد المصطفى . وآله وصحبه ما كفى وشفى .
وبعد : فله سبحانه في خلقه شئون وأطوار . حارت فيها الأفكار . وكلت في بدائعه البصائر والأبصار . وربك بخلق ما يشاء ويختار

رتب تقصراً أمانى حسرى دونها ما وراءهن وراء

طوراً يشرق نوره في «ساعير» . وطوراً يتهلل في طور سيناء ، وتارة ينبج بفاران . تنقشع به الظلمات المتراكمة . وتستنير به أنحاء الأرض إن لله في دهره نفحات . يصطفى ما يشاء لما يشاء .
إصطفى «مكة» فجعل فيها بيتاً مباركاً هدى للعالمين . وبعث فيها خاتم أنبيائه عليه صلوات الله وتحياته . وجعل دار هجرته « المدينة » فتألفت أنوارها في أنحاء العالم وزال كل أمر مريع . وتدفقت أسرارها إلى أقطار مجدة فلم تلبث إلا أن اهتزت وربت وأنبئت من كل زوج بهيج .
فلم تبرح الأنوار تنشر . والظلمات تتقلص وتنزوى ولم تزل الأنهار تزخر وتموج . حتى تفهقت العراق والحجاز والشام والأندلس يحار من علوم القرآن والسنة زاخرة . وأصبحت بلاد خراسان وما والاها تخفق فيها رايات الحديث والسنة مرفوعة زاهرة .

لم تبق ناحية من المعمورة إلا وأصابتهار شحة من وابلها الصيب المدرار . ولم تبق بلدة عامرة إلا وتألفت لمعة فيها بطولع تلك النجوم الثاقبة الأوار ، وذلك قوله صلى الله عليه وسلم : لا يبقى بيت وبر ولا مدر إلا أدخله الله الإسلام بعز عزيز وذل ذليل . قال إمام العصر صاحب «فيض الباري» لما ظهر الإسلام وبدت هذه الملة النقية البيضاء لم يكن مناص لأهل الأديان إلا وأن يستنفدوا وسعهم في تهذيب أديانهم ، وتنقيح مذاهبهم حيث آلت إلى مكانة من الظلمات المتراكمة بحيث ما كان لها أن تبقى بعد ظهور الإسلام وبعد طلوع ذكائه المشرقة . وما كانت أن تعرض للام

في مقابلته إلا أن تعود على صاحبها وصمة عار . فأخذ أهل الأديان وعقلاؤهم في تحسين وجوهها وتقليل تشويهها . وطفقوا يأخذون من الإسلام أموراً يجلون بها ظلماته المحيطة على نواحيها ، ويجبرون بها مواقع الوهن والفساد . وإليه أشار صلى الله عليه وسلم بقوله : لا يبقى بيت وبر ولا مدر الخ . اهـ

كانت انعقدت المشيئة الأزلية بختم نبوته فأكمل الله دينه المتكفل لما فيه صلاح الناس من أمر دينهم ودنياهم ، ومعاشهم ومعادهم وما فيه كل خير وصلاح . وأتم نعمته فأفاض عليهم آلاء ونعماء بهذا الدين من مناهج تيسير ، وأسباب تبشير ، وتوفير أجر جزيل بعمل يسير وطرق عروج وازدهار وهذا الدين الجامع لأمر الدنيا والآخرة هو المثل الأعلى في الأديان السماوية وهو الأمر الوسط بين الرهبانية الملهية عن طيات الدنيا رأساً وبين المدنية الخادعة المفرطة في أمر الآخرة . وهذا هو دين الله المرضى وهو دين الإسلام . فقال عز من قائل « رضيت لكم الإسلام ديناً » . وقال : « إن الدين عند الله الإسلام » فكان ديناً وسطاً لامة جعلها أمة وسطاً . وكان من مقتضيات الفطرة الوسطى أمراً وسطاً .

وأكمل قصر النبوة بآخر لبنة بقيت حتى أصبح قصراً مشيداً زاهياً ، يأوى إليه من أراد أن يدخل في كنف رحمته . وأصبحت مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم عاصمة الدين والعلم الإلهي ومعارف الشريعة السماوية .

وصل خيرة الخلائق وصفوة الأنبياء إلى الرفيق الأعلى صلى الله عليه وبارك وسلم ، فختمت النبوة وانقطع الوحي . وخلف أصحابه الذين اختارهم الله أصحابه نبيه من صفوة عباده بعد الأنبياء « ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغاث فاستوى على سوقه » فكانوا أفضل هذه الأمة ، أبرها قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً كما وصفهم جبر القادسية كنياف مليء علماً وفقها ابن مسعود رضي الله عنه . وكانوا على علم وقفوا وبيصر نافذ قد كفوا وما دونهم من مقصر ، وما فوقهم من محسر . كما وصفهم أعدل الأمة بعد الصحابة الإمام عمر بن عبد العزيز رحمه الله . فوقفوا أنفسهم وأموالهم تفدية وتضحية في سبيل نشر الدين ، وتبليغ الحق وحمل الأمانة . فانتشروا في أقطار الأرض ، وتفرقوا في البلاد . وكافحوا وناخفوا عن حوزة الدين والإسلام .

ولم يحل أمامهم تواكل ولا تكاسل ولا كلال ولا ملال . ولم يمنعهم اغتراب عن الأوطان ولا نزوع إلى الحلائل والأبناء . فافتتحوا البلاد ، وفتحوا فيها ينابيع علوم الدين ووضعوا أساساً للفلاح والرشد فلم ينقرض عصر الصحابة إلا وضرب الدين بالجران في أقطار الأرض .

ولما انقرض عصرهم خلفهم تابعوهم واعم التابعون علماء وعملوا ديناً وسياسة ، ومن آخر عهد التابعين يبتدىء عهد الأئمة المتبوعين ، ويأتى دور تدوين الفقه وعهد تبع التابعين ، ثم عهد أصحاب الجوامع والمسانيد والصحاح والمعاجم من كبار المحدثين ، حتى أصبحت بلاد العرب وكثير من بلاد العجم يموج فيها جهاذة الحديث ، وأعيان الفقه ، وأعلام السنة ومعالم الدين ما لا يحصون كثرة هائلة .

فهذا كتاب الموطأ للإمام دار الهجرة يروى عنه بأربع وعشرين طريقاً ويسمعه منه نحو ثمانين الفاعلى ما يقال . وهذا صحيح البخارى لأمر المؤمنين فى الحديث يسمع منه عدد عظيم جداً من الرجال .

وهذه الكوفة وحدها من بلاد العراق يتفقه فيها على ابن مسعود وأصحابه أربعة آلاف عالم . ويكتب فيها مثل عفان البصرى شيخ البخارى وأحمد خمسين ألف حديث فى أربعة أشهر ويقول : ولو أردنا أن نكتب مائة ألف حديث لكتبناها . كما فى « الفاصل » للرامهرمزي حكاه الأستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثرى . وهذا كتاب صحيح البخارى انتقاه الإمام البخارى من ست مائة ألف حديث . . وهذا كتاب صحيح مسلم انتقاه الإمام مسلم القشيري من ثلاثمائة ألف حديث وهذا سنن أبى داود السجستاني انتخبه المؤلف من خمسمائة ألف حديث .

يبتدىء تدوين الحديث على طريقة التأليف فى أوائل القرن الثانى فيسبق فيه ابن شهاب ، ويتلوه ربيع بن صبيح ، وسعيد بن أبى عروبة ، ثم مالك بالمدينة وابن جريج بمكة ، والأوزاعى بالشام وسفيان الثورى بالكوفة ، وحماد بن سلمة بالبصرة ، وهشيم بن بشير بواسط ، ومعر بن راشد باليمن ، وابن المبارك بخراسان ، وجريز بن عبد الحميد بالرى ، وهكذا وهكذا وإلى منتصف القرن الثالث ترى البلاد طافحة بحما وعربا ، شرقا وغربا ، بجوامع ، ومسانيد ، وصحاح ، وسنن ، ومعاجم ، ومصنفات . وأجزاء ، وأفراد . ما يبحر الألباب نعم لم تكن علومهم فى قاطر وصناديق حتى يلبأوا إلى بحث ولم يكونوا يتكلفون لتأنيق بل كانت قلوبهم عيوناً نائرة وصدورهم أوعية طافحة بحياضها ، فلم تلبث إلا وأن فاضت من أوعية الصدور وعيون القلوب إلى بطون القماطر وصفحات الكراريس

ثم بعد منتصف القرن الثالث يظهر رجال فى الأمة فى مصر ، والشام ، والاندلس ، وخراسان من حفاظ الحديث فى استبحار ونخل فى الأحاديث . وأصحاب غوص فى المسائل إلى أوائل القرن التاسع للهجرة ماتورث العجب كثرتهم .

فن الحنفية : كالحافظ أبى بشر الدولابى ، والحافظ أبى جعفر الطحاوى ، والحافظ ابن أبى العوام السعدى ، والحافظ أبى محمد الحارثى ، صاحب مسند أبى حنيفة ، والحافظ عبد الباقي ، والحافظ

أبي بكر الرازي الجصاص ، والحافظ أبي نصر الكلاباذي ، والحافظ أبي محمد السمرقندي ، والحافظ شمس الدين السروجي ، والحافظ قطب الدين الحلبي ، والحافظ علاء الدين المارديني ، والحافظ جمال الدين الزيلعي ، والحافظ علاء الدين غلطاي ، والحافظ البدر العيني ، والحافظ قاسم بن قطلوبغا وغيرهم من الحفاظ الحنفية .

ومن الشافعية : كالحافظ الدارقطني ، والحافظ البيهقي ، والحافظ الخطابي ، والحافظ عز الدين ابن عبد السلام ، والحافظ ابن دقيق العيد ، والحافظ العراقي ، والذهبي ، والمزي ، وابن الأثير الجزري والتقي السبكي ، والهيشمي ، وابن حجر ، ومن عداهم من الحفاظ الشافعية .

ومن المالكية : كالحافظ حسين بن اسماعيل القاضي ، والحافظ الأصيلي ، والحافظ بن عبد البر الاندلسي والحافظ أبي الوليد الباجي ، والحافظ القاضي أبي بكر العربي ، والحافظ عبد الحق صاحب الأحكام والحافظ القاضي عياض اليحصبي ، والحافظ المازري والحافظ ابن رشد الفقيه صاحب المقدمات والحافظ أبي القاسم السبيلي وغيرهم

ومن الحنابلة : كالحافظ عبد الغني المقدسي صاحب السكال ، والحافظ أبي الفرج بن الجوزي ، والحافظ موفق الدين ابن قدامة ، والحافظ أبي البركات ابن تيمية صاحب المستقى ، والحافظ بن رجب وغيرهم من قبلهم ومن بعدهم خلائق لا يحصون عددا ، نبغت في هذه القرون المزدهرة . والقوم كلهم اليوم عيال على مآدبة هؤلاء الأعلام وأماثل الأعيان .

وبلاد الهند في هذه الأعصار دخلها رجال من المحدثين ، وخرج منها رجال في طلب الحديث فضلوا غير أنهم لم يرجع كثير منهم فلم تنفع بهم بلادهم ، وتجد في رواة الحديث عدة من رجال الهند ولا سيما السند ، ومع هذا فالحق يقال : إن بلاد الهند حظها ضئيل جدا من علوم الحديث في تلك العصور الحافلة بالمحدثين في بلاد العراق وخراسان وغيرها . وماذا يغني كتاب للصغاني الذي خلفه أثر بعد عين بجانب تلك الذخائر الغزيرة والبحار المتلاطمة الأمواج . حيث أصبح عليه فقط مدار درس الحديث إلى قرون ، ثم ضم إليه كتاب «مشكاة المصابيح» بعد برهة من الدهر مديدة لا تقل عن ثلاث مائة سنة ، فكيف تداني وتساهم هؤلاء النابغين الذين قاضت ينابيع تحديثهم في أنحاء العالم ، وطبق الخافقين ذكراهم على توالي القرون .

ولكن لما أخذ الضعف والوهن في علوم الحديث من منتصف القرن العاشر للهجرة في البلاد العربية وقد سبقت سنة الله الأزلية بقوله : «وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم» فاتقلت هذه المزية من أهل هذه البلاد ، وقيض الله لها حملة أمنا في بلاد الهند ، وأتاح لهذه السعادة مثل المحدث الشيخ علي المتقي صاحب كنز العمال المتوفى سنة ٩٧٥ هـ والشيخ عبد الأول الجونفوري صاحب قبض

الباری ، شرح صحیح البخاری المتوفی سنة ۹۶۵ هـ والشیخ عبد الوهاب البرهانقوری المتوفی سنة ۱۰۰۱ هـ والشیخ محمد طاهر الفتی ملک المحدثین صاحب التذکرة ، والمعنی ، وجمع البحار ، وقانون الموضوعات ، المتوفی سنة ۹۸۶ هـ والشیخ عبدالحق الدهلوی المتوفی سنة ۱۰۵۲ هـ صاحب اللمعات شرح المشکاة وغیرها من کتب نافعة ، ثم الشیخ نور الحق ابنه المتوفی سنة ۱۰۷۳ هـ صاحب تیسیر القاری شرح صحیح البخاری بالفارسیة ، وشارح الموطأ ، ثم ابنه الشیخ نحر الدین شارح الحصن الحصین وغیره ، ثم ابنه شیخ الاسلام وشرحه علی صحیح البخاری بالفارسیة مطبوع ، ثم ابنه الشیخ سلام الله وشرح الموطأ فی عدة مجلدات کبيرة سماه « المحلی » ولم یطبع توفی سنة ۱۲۲۹ هـ

ونبغ فی أوائل القرن الثانی عشر نابغة الايام عبقری الانام الامام الشاه ولی الله الفاروقی الدهلوی المتوفی سنة ۱۱۷۶ هـ فتضاع من علوم الهند ورحل إلى الحرمین فنشف علومهما ورجع إلى الهند فكان إماماً لنهضة الحديث . شرح الموطأ لمالك بشرحین ، وقرر دراسة الصحاح الستة كلها مع الحصن الحصین ، وجعل بدل ابن ماجه فی الصحاح موطأ مالك وجعله أول الصحاح منزلة فسعى فی نشر الحديث حتى استوی علی ساق ، وتلاه أصحابه وأنجاله الغر الکرام . فن أصحابه المحدث الشیخ القاضي ثناء الله القانیفتی صاحب تفسیر جلیل ، وصاحب « منار الأحکام » وغیرهما ولقبه الشاه عبدالعزیز « یهی العصر » ومنهم المحدث السید مرتضی الهندی البکرامی ثم الزیدی المتوفی سنة ۱۲۰۵ هـ صاحب المقود الجواهر المیمة والإتحاف شرح الإحیاء ، وتاج العروس شرح القاموس . ومنهم الشیخ محمد معین السندی وهو من كبار شیوخ الشیخ محمد حیاة السندی ، والشیخ محمد هاشم السندی المعروف بالمخدوم . ومنهم الشیخ محمد عاشق الدهلوی ومنهم الشیخ محمد أمين البکشمیری وغیرهم من أصحابه البررة الکرام ، ومن أنجاله الشیخ الحجة الشاه عبدالعزیز وكان بحر آفی العلم والاستحضار وحیداً فی سعة الاطلاع علی الحديث وسائر العلوم موقفاً لحل المشکلات والغوامض ، والشیخ عبد القادر المحدث والعارف وترجمان القرآن المتوفی سنة ۱۲۳۰ هـ والشیخ رفیع الدین المحدث الضلیع المتوفی سنة ۱۲۳۳ هـ . ومن فیض هذه البیئة الحديثیة الولی اللہیة نشارجال فی السند نوابغ أصحاب مؤلفات جلیلة فی الحديث والرجال .

فزاد هذه النهضة المبارکة اعتلاء وبهاء . وطبق هؤلاء الأعیان أرجاء الهند حدیثاً وسنة وقرآناً فكان من أزهی العصور المزدهرة فی علوم الحديث ، وأخذ من الشاه عبدالعزیز ابن أخیه الشیخ اسماعیل الشہید سنة ۱۲۴۶ هـ وابن بنته الشیخ محمد إسحق المتوفی سنة ۱۲۶۲ هـ ثم تلا الشیخ محمد إسحق صاحبه الشیخ عبد العفی المجددی المتوفی سنة ۱۲۹۶ هـ غیر أنه هاجر

إلى المدينة فلم يمكث عهده في الهند طويلاً، وجرت في طيبة يناعية عليه الذي نشفه الإمام ولي الله منها ثم أخذ الحديث منه أكابر - ديوبند - مثل الإمام الشيخ محمد قاسم النانوتوي المتوفى سنة ١٢٩٧ هـ والمحدث الشيخ رشيد أحمد المتوفى سنة ١٣٢٣ هـ وعليهما تخرج المحدث الشيخ محمود حسن الديوبندي المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ وأدرك الشيخ محمود الشيخ عبد الغني فاستجاز منه أيضاً ومكث في ديوبند يخدم الحديث والعلم فتخرج عليه أصحاب حديث وعلم أربى عديدهم على ألف حتى نبغ فيهم نابغة المحدث الكبير إمام العصر الشيخ محمد أنور الكشميري فكان خير مثال لعلوم القدماء وشمالهم في قوة الحافظة وشدة الاستحضار والتبحر الواسع والغوص في المشكلات واستنباط الدقائق مع ورع وزهد وقناعة وحسن هدى وسمت من ملكات سامية لا تجتمع إلا في أفراد الأمة وأفذاها وحق فيه ما قيل :

أتزعم أنك جرم صغير * وفيك انطوى العالم الأكبر

أحاول أن أزف للناظرين لمعة من ترجمة هذا الإمام عبقرى الأيام وخصائصه والله در القائل :

شرف بذكر ذوى الأحبة مسما * فبذكرهم تنزل الرحمات

فحبهم وبمدحهم وبجأهم * وفى السرور وطابت الأوقات

ترجمة إمام العصر الأستاذ المحدث

محمد أنور الكشميري الحنفي

هو محمد أنور بن معظم شاه بن الشاه عبد الكبير بن الشاه عبد الخالق بن الشاه محمد أكبر بن الشاه محمد عارف بن الشاه حيدر بن الشاه علي بن الشيخ عبيد الله بن الشيخ مسعود البروري الكشميري رحمهم الله تعالى .

رحل سلف الشيخ مسعود من بغداد إلى « الهند » ونزلوا « ملتان » ، ثم ارتحلوا منها إلى « لاهور » ، ومنها إلى كشمير ، فأصبحت لذريته مستقراً ومقاماً .

من الطبيعي أن للبيئة أثراً غير ضئيل في طبيعة الرجل ، وفي تكوين مزاجه صلاحاً وفساداً

ومن الطبيعي أن للبلاد أثراً كبيراً في طبع رجالها بطابع خاص في ذوقه وفكرته

ومن الطبيعي أن للأسباب رباطاً قوياً مع الأمور في عالم الطبيعة

ومن الطبيعي أن لخالق الطبيعة قدرة فوق الطبيعة ، وأن الطبيعة مقهورة تحت إرادته

ومشيئته .

فهذه حقائق واضحة عند أول الطبائع السليمة لا مساغ لا إنكارها . أرى أنها تلاوت في حق من حاولت ترجمته برمتها .

كانت أرومته من بيئة خير وصلاح وتقوى وطهارة ، تسلسل فيهم الإرشاد بطرق أهله من العارفين والأولياء ، من عشرة أصلاب صلبا فصبيا ، فوهيته نفسا مطهنة ، نقية طاهرة .

وكانت بلدته « كشمير » من أحسن بلاد الشرق الشبلى في جمال الطبيعة ، من أوديتها النضيرة ومياها العذبة ، ونسيمها العليل ، فكانت روعة الطبيعة ، ومظاهر حسناتها الرائع ، متمثلة في جبالها التي اكتست حللا من ألوان الزهر ، وأصناف الشجر وكانت رياض ذات وشى دقيق وتحير فائق تأخذ بالآلباب ، وتستولى على القلوب . عنادل تصدح على الأغصان ، ومياه تقطر عن الأحجار في هدوء وسكون فلا تسأل عن حسناتها وجمالها ، فسكته رقة في الخيال ودقة في الفكر وغورا في التفكير وسكونا في الطبيعة .

ثم تيسرت له أسباب من شوق مفرط ، وذكا مشرق ، وشيوخ جهابذة ، وتوفيق للجهـد الدائب ، والسعى المتواصل .

وسبقت المشيئة الأزلية بأن يكون من أكمل رجال العصر علما وعملا . فأصبح إماما أمة في عصره

ولد صبيحة السبت سبع وعشرين من شوال عام ١٢٩٢ الف ومائتين واثنين وتسعين من الهجرة ، بقرية « ودوان » على رز « لبيان » من أعمال (لولاب) في مقاطعة « كشمير » . تعلم المبادئ على والده ، وعدة كتب ورسائل على بعض علماء بلاده ، ثم سافر في حدود سنة ١٣٠٧ هـ إلى مديرية « هزارة » على حدود « كشمير » فقرأ كتبها من فنون المنطق والفلسفة وغيرها على جهابذة الفن ، ثم وصل إلى « ديوبند » قرطبة العلوم في الهند ، فقرأ كتب الحديث ، واستكمل ما بقى من العلوم ، وفرغ في حدود سنة ١٣١٢ هـ منها ، فاضلا بارعا ، يتدفق تياره علما وكالا ، فراح إلى « دهلي » قاعدة بلاد الهند ، ومكث ينشر علمه بدرس وإفادة عدة سنين ، حتى بدأ هناك بوجوده معهد على ، يسمى اليوم « مدرسة أمينية » فتم فضله ، وذاع صيته ، وأضحى وله مزية لا تبارى .

ثم رجع إلى ملده وأسس معهدا دينيا ، سماه « الفيض العام » واشتغل بنشر العلم ، ورأب الصدع ، ثم حج سنة ١٣٢٣ هـ ، ومكث هناك أشهرا ولا سيما في المدينة زادها الله تشريفا ، وطالع كتبها جمة « بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمة الحسيني » و « المكتبة المحمودية » ، وكانت فيهما ذخائر من المخطوطات القيمة ، فانتهاز الفرصة لها حتى طفع صدره بمولومهما ، ثم رجع إلى بلاده وأقام

برهة ، ثم حاول الهجرة من بلاده إلى الحرمين ، زادهما الله كرامة ، ووصل إلى « ديوبند » في حدود سنة ١٣٢٥ هـ للقاء شيخه ، شيخ العصر « محمود حسن » رحمه الله تعالى وداعا ، فأشار عليه بالإقامة « ديوبند » ولم يكن يفرط في امتثال أمره ، فأقام ، وأمره بتدريس صحيح مسلم ، وسنن النسائي ، وابن ماجه ، ثم أراد شيخه رحمه الله تعالى سفر الحج ، فخلفه مقامه وجعله شيخ المعهد وشيخ الحديث فكان يدرس صحيح البخاري وجامع الترمذي وغيرهما ، ففاضت علومه ومزاياه ، إلى أن استقال من منصب درسه في سنة ١٣٤٥ هـ . ورحل في شهر ذي الحجة سنة ١٣٤٦ هـ إلى « داهيل » في مديرية « سورت » على بعد نحو ١٥٠ ميلا من عاصمة « بمباي » فظهر بوحوده معهد كبير يسمى اليوم « بالجامعة الإسلامية » وإدارة تأليف تسمى « المجلس العلمي » فاشتغل بالدرس والتأليف بضع سنين ، إلى أن وافاه القدر المبرم ، فقضى نحبه في ديوبند في ثلث الليل الآخر ليلة الاثنين ، ثلاث صفر عام اثنين وخمسين من القرن الرابع عشر للهجرة (١٣٥٢ هـ) رحمه الله ورضي عنه .

قال محقق العصر شيخنا العثماني : سمعت عن حكيم الأمة مولانا الشيخ أشرف على التهانوي أنه قال : رأيت عن بعض المستشرقين كلمة في الإمام الغزالي ، إن وجود منل الغزالي في الأمة المسلمة دليل عندى على أن الإسلام دين سماوى حق . اه ثم قال الشيخ التهانوي وعندى وجود الشيخ محمد أنور « الكشميرى » من الدلائل على أن الإسلام دين سماوى حق . اه وقال مفتى الديار الهندية الشيخ محمد كفاية الله الدهلوى ، فى كتاب له إلى بعض معارفه : إن فكرتى وحواسى أضحت معطلة بداهية موت الشيخ محمد أنور ، رحمه الله . كان أمة ، إماما مقداما ، انه لم يمت ، ولكنه مات العلم والعلماء . اه

كان والده شاعرا مجيدا بالفارسية ، وكان عالما فاضلا فى الفرائض والعلوم الرياضية وبعض العلوم الآلية . فأصبح الشيخ رحمه الله شاعرا وفاضلا فى تلك العلوم فى بيته . وكان علم الفقه وعلم الفتوى فى كشمير مما يتسابق فى حلبة رهانها ، فأصبح الشيخ فقيها مفتيا لا يدرك شأوه ولا يشق له غبار ، حتى أفتى ثلاث سنين فيها المفتين والفقهاء فى الحوادث والنوازل والفتاوى العقيمة ولم يفتقر إلى مراجعة كتاب .

وصل إلى ديوبند ، فأدرك رجالا جمعوا إلى علومهم الناضجة الرسمية علوم العرفاء والأولياء ، وجمعوا إلى دقة المدارك وإصابة الرأى ، رفق القول وصدق اللهجة ، أصحاب هبة ووقار وأصحاب سنة وورع وزهد وتقوى . فكانوا علماء عرفاء ، ربانيين أصفياء ، فكسته صحبتهم

وإفادتهم علما صحيحا ورأيا صائبا وشغفا باتباع السنة، وبهاء في الماسكات المطرية، وجمالا في الأخلاق والآداب.

وكانت طبيعته مغرمة بالتوسع في الاطلاع والتدقيق في الموضوع، ورزق توفيقا دائما فلا يسأم ولا يلحقه كلال. فأصبح باحثا محققا، نظارا متبحرا غواصا في المشكلات، موقفا لحل الغوامض، لطيف الفكرة، دقيق الاستنباط، سريع الحدس.

لا ينفس المجال لذكر شؤون حياته العلمية، وقد أفردت لها جزءا خاصا حافلا. وذكرت هناك ما فيه منفع وبصيرة سميت «نفحة العنبر من هدى الشيخ الأنور» وبثت طرفا من علومه المختصة بالقرآن في مقدمة «مشكلات القرآن» ويكفي أن أقول: لم يستغن عن علمه، مثل «حكيم الأمة النهاوي» و«محقق العصر العثماني» بل أكابر شيوخه الذين تلقى العام عنهم، ولم يستغن عن آرائه الدقيقة في الفلسفة، مثل «الفيلسوف الدكتور السرمحمد إقبال الهندي» (١)، ويكفي ما أثنى على إصابته رأيه، ودقة فكرته، شيخه استاذ العالم «محمود حسن» الديوبندي رحمه الله أريد الآن كلمات من باب حياته العلمية. ما يختص بالحديث، وما يختص بدراسة صحيح البخاري، وما يختص بأحاديث الأحكام، ومؤلفاته في الحديث وأسانيده.

وحدثني يا سعد عنها فزدني جنونا فزدني من حديثك يا سعد

آدابه العامة في تدريس الحديث

كان له رحمه الله خصائص في الدراسة، تستولى على القلوب روعتها، لم نرها في أحد من بعده. منها: أنه كان يلخص الكلام في رجال الحديث إن كان لذكرها حاجة في الباب، أو فائدة يستحسن ذكرها. وكان لا يطيل الكلام في الجرح والتعديل حيث كان يقول: ولو أكثر من نقل كلامهم في الرجال، وما فيه من كثرة القيل والقال، لأنه ليس عندي كبير ميزان في الاعتدال.

(١) صدع بالاستفادة عنه في المحاضرات التي ألقاها في (مدراس)، وشاهدت ذلك في لاهور (حين

كنت زميلا خادما لإمام العصر في سفره إلى كشمير، سنة ١٣٤٨ هـ عند الإياب عن كشمير. وكان استصحبني معه) وكان يسأله في مشكلات القرآن، ودقائق الفلسفة التي ذكرها إمام العصر في قصيدته «ضرب الخاتم» وسمعت سنة ١٣٤٧ هـ في ديوبند من المحترم عبد الله جغتاي، من أخص أصحاب الدكتور المرحوم، أن الدكتور إقبال يثني كثيرا على دقة رأيه في غوامض الفلسفة ويتمنى أن يشرح إمام العصر نفسه أبحاثه الغامضة في «ضرب الخاتم» على حدوث العالم.

وبعضهم يسكت عند الوفاق ، ويخرج عند الخلاف . وإذا دعيت نزال . وهذا صنيع لا يشفي ولا يكفي ، وإنما هو سبيل الجدل .

نعم . اعتنيت بتعيينهم ، ومعرفة عينهم ، فيستطيع الناظر من المراجعة والمطالعة ، ويتمكن من تخمير رأيه لا بالمسارعة

ومنها : أنه كان غنى بمنشأ الخلاف بين الأمة ، ولا سيما في المسائل التي تتكرر على رؤوس الأشهاد ، فكان يذكر في هذا الصدد أموراً تطعن بها القلوب .

ومنها : أنه كان يعتنى بنقل غرر النقول من كلام القدماء ، والنقول التي تكون بعيدة عن متناول أيدي أهل العلم .

ومنها : أنه كلما ذكر كتاباً أو مؤلفاً في صدد النقل ، فكان يكشف عن منزلته في العلم . وخصائصه قلماً يجدها الناظر في كتب الطبقات والتراجم بغاية من الانصاف . من غير غرض عن قدره ، أو إطراء في شأنه ، ليكون بصيرة للطلبة ، ووسيلة إلى العلم الصحيح .

ومنها : أنه كان غنى بحل المشكلات ، أكثر منه بتقرير الأبحاث ، وتكرير الألفاظ

ومنها : أنه كان يهتم بكثارة المادة في الباب ، دون الإكثار في بيانها وإيضاحها ، كأنه يضمن بعله المضمون . ثم إن هذا الإيجاز في اللفظ ، والغزارة في المادة أصبح له دأباً في تدريسه وتأليفه ، وكان كما قال علي رضي الله عنه : ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز ، وفي المعاني إطالة . اهـ حكاه ابن الأثير

ويحكى أن حكيم الأمة الشيخ التهانوي يقول : إن جملة واحدة من كلام الشيخ ربما تحتاج في شرحها وإيضاحها إلى تأليف رسالة . اهـ

وكان رأيه ما كشف عنه . لنديم في الفهرست : النفوس (أطال الله بقاءك) تشرئب إلى النتائج دون المقدمات ، وتروح إلى الغرض المقصود دون التطويل في العبارات . اهـ

ومنها : أنه كان لا يتسع بذكر ما يختص بالموضوع ، بل ربما كان يذكر أموراً مناسبة دقيقة بينها وبين الموضوع ، حرصاً على بيانها إفادة للطلبة .

ومنها : أنه كان ربما يذكر أشياء وينقدها نقداً علياً ، ويدل الطلبة على منهاج النقد العلمي ، ويضع لهم أساساً لذلك ، ثم يستدرك ذلك (تنبيهاً لهم) بمزية كلام أهل العلم ، والاحتياط عن الخوض في شأنهم بما تأتي جلالته قدرهم .

وهذه أمهات خصائصه العامة في دراسة الحديث .

خصائصه في تدريس صحيح البخاري

كان رحمه الله تعالى بدرس أولا في عهد إقامته بديوبند « جامع الترمذي » و « صحيح البخاري » فكان أفرز دراسة جامع الترمذي لتحقيق أحاديث الأحكام ، وتبيين مذاهب الأئمة واستيعاب أدلتها ، وترجيح ما هو الراجح منها ، كما كان هو دأبه ، ولما اقتصر تدريسه في الآخر على صحيح البخاري ، فكان يعتني فيه بما كان يعتني به في جامع الترمذي ، ما عدا المهمات التي كان يتصدى لبيانها في الصحيح ، فانتهت خصائص تدريسه لصحيح البخاري إلى أمور :-

الاول : أنه كان يستوعب أدلة المذاهب بمآلها وما عليها في أحاديث الأحكام على حسب

دأبه الذي ذكرته في آداب دراسته العامة

الثاني : أنه كان ينتقى غرر النقول من شروح الصحيح ، كأنها ورقة موضوعة بين عينيه ،

يذكر ما يشاء ، ويذكر ما يشاء .

الثالث : أنه كان يأنص كلام الشارحين ، ويأمر بالمراجعة إن كان هناك بسط في الموضوع ،

ويزيد عليه ما كان عنده من الأبحاث الدقيقة ، والمواضيع المهمة ، بما جمع الله في صدره المتلاطم

بالعلوم والمعارف .

الرابع : أنه كان يتعرض لكثير من مشكلات العلوم ، وكان يذكر في حلها نفائس مايساوي

رحلة حيث يكون الصحيح آخر كتاب ، في آخر سنة من الفراغ ، على نظام الدراسة في الهند

غالبا ، ولا سيما لمسائل الكلام ، لأن الإمام البخاري أيضا يتعرض لها كثيرا ، ولا سيما

في كتاب التوحيد الموضوع لذلك . فكان يتكلم فيها كمسلك المحققين من قدماء المتكلمين وكان

يقول كلام البخاري في التوحيد على مسلك القدماء . وهؤلاء الشارحون لما استأنسوا بالتوحيد

الذي دار بين المتأخرين ، ربما تقصر مداركهم عن مدارك الإمام البخاري فيتأولون كلامه بما هو

بريء عنه ، اهـ . ومن أجل ذلك كان يعتني بأمثال هذه المواضع اعتناء بليغا .

الخامس : أنه كان يضع عن يمينه ويساره كثيرا من كتب الحديث ، ولا سيما من متون الحديث

فإن كان فيها إشكال في موضوع يتعلق بالصحيح فكان يفتحها ويقرأها على الطلبة ، ويحل الإشكال

أو كانت هناك فائدة تلائم الموضوع فيذكرها بعبارتها . فكان درس الصحيح كان درسا لسائر

الأمهات ، بل ما عداها أيضا .

فهذه مميزات درسه لصحيح البخاري . لا تجد بمضها في درس غيره . ومن أجل ذلك ، كل من

كان ضليعا في العلوم ، واسع الاطلاع ، حديد الذهن ، قوي الحافظة ، ثاقب الفكر ، كان يقوم

من عنده يحفظ وافر ، وبصيرة نافذة . ومن ثم كان درسه منشأ لا خفاق القاصرين ، ومن لم يكن في ذهنه متسعاً لأمثال هذه الأبحاث الجليلة .

هيزته في شرح أحاديث الأحكام

كنت قد ذكرت عشر خصائص من آدابه في شرح أحاديث الأحكام في «نفحة العنبر» ولا فسحة في الوقت لذكرها تفصيلاً ، وإنما أريد لفت النظر إلى جملة منها باختصار مع إيضاح وزيادة . منها : أنه كان همه في الأحاديث التي اختلفت اتباع أهل المذاهب في معانيها ، أن يقف على غرض الشارع ، فإذا استبان عنده استمسك به ، ولم يحفل بعموم اللفظ ، ولا باختلاف اتباع المذاهب مثاله : ما في «فيض الباري» من ص ٤ إلى ص ١١ من الجزء الأول فراجعه وقابله بما ذكره الشارحون حتى يطمئن به قلبك .

ومنها : أنه إذا تعددت طرق الحديث فلم يكن يدير الكلام على طريقة واحدة ، بل كان يجمعها إن أمكن الجمع ، وإلا فيتوخى ما هو أوفق بغرض الشارع أو أقرب إليه . مثاله : ما في «فيض الباري» في المواقيت من الجزء الثاني من شرح قوله صلى الله عليه وسلم : من أدرك ركعة من الصبح آنس . فراجعها ومنها : أنه إذا تجاذبت الأحاديث ، وتضاربت نصوص الشارع ، ولم يتعين غرض الشارع ييقن ، وكان الكل سائغاً عنده ، فيحمل اختلاف الأئمة في أمثال هذا على الأولوية ، ولم يكن يزعم مخالفاً للمذهب ولا خروجاً عنه ، راجع لمثاله : بحث الترجيع في الأذان ، واختلاف الجمهور والأسرار بالتأمين ، ورفع اليدين في غير التحريمة ، من الجزء الثاني من الفيض . وإن تعين غرض الشارع كان هو المحمل الصحيح عنده . راجع ص ٢٩٤ من الجزء الأول في باب وضوء الرجل والمرأة ومسألة جواب الأذان من الجزء الثاني .

ومنها : إذا اختلفت الروايات من صاحب الشريعة ، واختلفت الرواية من الإمام أبي حنيفة فكان يحمل كل رواية على كل حديث ، وكان الكل جائزاً ، وإن تفاضلت في الرتبة وكان بعضها أولى من بعض . راجع ص ٢٨٨ من الجزء الأول من الفيض ، في مسألة المسح على الرأس .

ومنها : أنه إذا صح حديث ، والرواية المشهورة عن أبي حنيفة كانت مخالفة له ، غير أنه يوجد في الباب رواية عن الإمام . فكان المذهب عنده مادل عليه الحديث ووافقه رواية من الإمام . كالسواك عند القيام إلى الصلاة . فكان يقول : يستحب لمن يثق بعدم خروج الدم من الأسنان فإن ذلك ناقض الوضوء عند الحنفية .

ومنها : أنه إذا تعين غرض الشارع ولم يجد في الباب رواية عن الإمام توافقه ، بل صادف رواية عن الصاحبين أو أحدهما . فكان هو المذهب الحنفي عنده . مثاله : مسألة الخمر ، فكان يقول : غرض الشارع هو النهي عنها ، سواء كان من الغنب أو غيره ، وسواء كان قليلا أو كثيرا وسواء أسكر قليله أو لم يسكر ، وإليه ذهب الجمهور ، وأبو يوسف ، وهو من أصحابه فتعين المصير إليه .

هذا ما تيسر لي بالإجمال ، والغرض منه لفت النظر . وهذا كتابه وأماله أمامك فراجعه حتى ينبج كفلق الصبح ما حاولته . والصبح منبج لعين رائيه . وأريد أن أذيل هذا الموضوع بكلمات من إمام هذه النهضة الدينية الإمام الشاه ولي الله الدهلوي ، ليتضح أن مسلك إمام العصر هو المسلك الأعلى ، والطريقة المثلى ، وإليه ذهب المحققون من الفقهاء المحدثين من أهل المذهب الحنفي .

قال الإمام الشاه ولي الله الدهلوي في « فيوض الحرمين » ص ٦٢ : ثم كشف لي أنموذج ظهر لي منه كيفية تطبيق السنة بفقهاء الحنفية من الأخذ بقول أحد الثلاثة ، وتخصيص عموماتهم ، والوقوف على مقاصدهم ، والاقتصار على ما يفهم من لفظ السنة وليس فيه تأويل بعيد ، ولا ضرب بعض الأحاديث بعضها ، ولا رفض الحديث صحيح بقول أحد من الأئمة . . . وهذه الطريقة إن أتمها الله وأكملها ، فهي الكبريت الأحمر والآكسير الأعظم . اهـ

قلت : وهذه الطريقة التي وضع أساسها الإمام ، قد شرع تكميلها في عهد نجله الأكبر ، الحجة الشاه عبد العزيز رحمه الله ، ثم زيدت في عصر الشيخ المحدث مولانا رشيد أحمد الكنكوهي ، وشيدها المحدث الشيخ محمود حسن الديوبندي رحمه الله ، وأكملها إمام العصر صاحب هذه الأمالى رحمه الله .

وقال في ص ٤٨ : عرفني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن في المذهب الحنفي طريقة أنيقة هي أوفق الطرق بالسنة المعروفة التي جمعت ونقحت في زمان البخاري وأصحابه . وذلك أن يؤخذ من أقوال الثلاثة قول أقربهم بها في المسألة ، ثم ذلك يتبع اختيارات الفقهاء الذين كانوا من علماء الحديث .

(وفي نسخة مخطوطة في مكتبة الشيخ عبد الستار الهندي بمكة هنا زيادة : كالحافظ أبي جعفر الطحاوي . قاله الشيخ عبيد الله الديوبندي) .

فرب شيء سكت عنه الثلاثة في الأصول ، وما تعرضوا لنفيه ، ودلت الأحاديث عليه ، فليس بد من إثباته ، والكل مذهب حنفي اهـ .

وقال في ص ١٠٣ : تراى لى أن فى المذهب الحنفى سرا غامضا ثم لم أزل أتحدق فى هذا السر الغامض ، حتى شاهدت أن لهذا المذهب - يومنا هذا - رجحانا على سائر المذاهب بحسب هذا المعنى الدقيق اهـ .

وراجع ما ذكر ، فى كتابه « التفهيمات الإلهية » ج ١ ص ١٤٨ و ١٤٩ و ١٥٢ و ١٥٣ (طبع المجلس العلمى) .

وقال فى حجة الله البالغة ص ١٥٦ ج ١ (طبع المنيرة) : ومنها أن التخريج على كلام الفقهاء وتبعية لفظ الحديث لكل منهما أصل أصيل فى الدين ، ولم يزل المحققون من العلماء فى كل عصر يأخذون بهما ، فمنهم من يقل من ذا ويكثر من ذاك ، ومنهم من يكثر من ذا ويقل من ذاك . فلا ينبغي أن يهمل أمر واحد منهما كما يفعله عامة الفريقين ، وإنما الحق البحث ، أن يطابق أحدهما بالآخر ، وأن يجبر خلل كل بالآخر . اهـ

وراجع مقاله فى الحجة ص ١٥٨ الى ص ١٦١ ج ١ و ص ١١ و ١٢ ج ٢ و راجع أيضا ص ٢٠٢ ج ٢ من التفهيمات .

وقال فى ص ٢١٥ ج ١ من التفهيمات : وإن قصرت أفهامكم ، فاستعينوا برأى من مضى من العلماء ماتروه أحق وأصرح وأوفق بالسنة . اهـ .

وفى رسالتيه « الانصاف » و « عقد الجيد » ما يكفيك أن تقتنع به وفى هذه الإشارات مقنع لطلبة العلم وللأبسط مجال غير هذا . والله الموفق .

مؤلفاته فى الحديث

- (١) فيض الباري ، على صحيح البخارى ، من أماليه ، فى درس الصحيح .
- (٢) العرف الشذى . من جامع الترمذى . من أماليه فى درس جامع الترمذى .
- (٣) أماليه على « سنن أبى داود » المطبوع منه جزء واحد ، والباقي لم يطبع .
- (٤) أماليه على صحيح مسلم . ضبطها الفاضل الشيخ مناظر أحسن الجيــلانى . الأستاذ بالجامعة العثمانية « بحيدر آباد دكن » من أصحابه ، ولم تطبع .
- (٥) حاشية على « سنن ابن ماجه » وكانت موجودة برهة طويلة لدى الشيخ السيد محمد إدريس المدرس بالجامعة الإسلامية . لكن اليوم لا يدرى أين ضاعت هى . هذا ما يتعلق بالأمهات الخمس من الست .
- (٦) فصل الخطاب ، فى مسألة أم الكتاب .

(٧) غامة الخطاب ، في فاتحة الكتاب .

(٨) نيل الفرقدين ، في رفع اليدين .

(٩) بسط اليدين ، لنيل الفرقدين .

(١٠) كشف الستر ، عن مسألة الوتر .

(١١) التصريح ، بما تواتر في نزول المسيح .

وكل هذه المؤلفات طافحة بأبحاث سامية ، لا يستغنى عنها كل من حاول بحثا دقيقا في الموضوع وما عدا هذه فله حواش على آثار السنن ، للحدث « النيموي » ولو خرجت حواشها لأصبح ذلك كتابا في عدة أجزاء ، وانتقى من « مسند أحمد » الأحاديث التي يستدل بها أو يستأنس بها للحنفية . وله مذكرات قيمة في كثير من الأبحاث الحديثية ، من مسألة « المثل أو المثليين في وقت الظهر » وحديث « من أدرك ركعة من الصبح » الخ وفي أحاديث تختص بذي القرنين ، وبأجوج وماجوج ، وغيرهما مما رآها مشكلا في موضوعه .

أسانيده في الحديث

لإمام العصر أسانيد في الحديث أحببت أن أذكرها بالإجمال مع الإشارة إلى طرقها وإلى الإثبات التي ينتهي إليها سنده ، فإن الإسناد من خصائص هذه الأمة وفضله أظهر من أن يقام عليه دليل . فمن الحتم علينا حفظه وإبقاؤه .

الإسناد الأول : يروي رحمه الله تعالى عن شيخه المحدث شيخ الهند محمود حسن الديوبندي عن شيخه الحجة العارف محمد قاسم النانوتوي ح وعن شيخه المحدث الفقيه الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي كلاهما عن المحدث الشيخ عبد الغني المجددي الدهلوي .

ح : ويروي شيخ الهند عاليا عن الشيخ عبد الغني ، وعن الشيخ أحمد علي الدهارقوري ، وعن الشيخ محمد مظهر النانوتوي ، وعن الشيخ عبد الرحمن الفانفتي . وهؤلاء الأربعة عن الشيخ المحدث محمد إسحاق الدهلوي عن جده لأمه المحدث الحجة الشاه عبد العزيز عن والده الإمام الشاه ولي الله الدهلوي .

ح : ويروي الشيخ عبد الغني عن الشيخ محمد عابد السندي ثم المدني .

وحصلت لإمام العصر شيخنا إجازة عن المحدث الكنكوهي بالإسناد المذكور سنة ١٣١٩ هـ -
تاسع ذي الحجة وأسانيد الشيخ محمود استوعبها الشيخ عبيد الله الديوبندي في أول كتابه التمهيد
لأئمة التجديد »

وأسانید الشیخ عبد الغنی مذکورة فی « الیانع الجی » وطبع بالهند مرتین .

وأسانید الشیخ محمد عابد مذکورة فی « حصر الشارد » .

وأسانید الشاه عبد العزیز فی رسالته « العجالة النافعة » . وأسانید والده الإمام فی رسالته

« الارشاد إلى مهمات علم الاسناد » وفی القسم الثانی من « الانتباه فی سلاسل أولیاء الله » وفی

« القول الجمیل » كلها من مؤلفاته .

وإلیك صورة ما کتبه الشیخ محمود حسن الديو بندي إجازة له ییده الشریفة (۱)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی شرفنا بجوامع الکلم ، وأمرنا بأن نصلي علی سید ولد آدم سیدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه ونسلم . رضینا بالله ربنا وبالإسلام دینا وبمحمد صلی الله علیه وسلم نبیا وبالقرآن والحديث قدوة وإماما .

أما بعد فبقول المفتقر إلى الله الودود الحقیر الصغیر المدعو بمحمود تجاوز الله عن ذنوبه وذمائم خصاله ، ووقاه بمنه من شر نفسه وسوء أعماله : إن أخی فی الله المولوی « محمد أنور شاه » دخل فی هذه المدرسة وفرغ عن جمیع الكتب المتداولة فی علوم شتی ، وقد قرأ علی واستمع عندي « الصحيح » للبخاری ، « الجامع للرمذی » والسنن « لأبی داود السجستانی . والمجلد الثانی من « الهدایة » إلى کتاب العاریة رضی الله تعالی عنهم أجمعین وأفاض علينا من برکاتهم إلى یوم الدین .

فأحسبه والله سبحانه حسیه أهلا للعلوم ، قد أعطی فهما ثاقبا ، ورأیا صائبا ، طبیعة ذکیة ، وأخلاقا رضية ، فأجیزه كما أجازنی مشائخی الکرام أن یرویها عنی بشرط الضبط والتیقظ والاتقان والتثبت وبشرط استقامة العقائد والأعمال علی طريقة الصحابة والتابعین ، وحسن التأدب بحضرة المحدثین والمجتهدین ، وأوصیه كما أوصی نفسی بتقوی الله تعالی واتباع السنة والتجنب عن حطام الدنیا وأهل البدعة ، والاشتغال بالعلوم السنية الدینیة . وأسأل الله الکریم لی وله أن یوفقنا لما یحب ویرضی ویجعل آخرتنا خیرا من الأولى . وصلى الله تعالی علی نبيه وحییه وعلى آله وأصحابه أجمعین . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین . العبد

وهذه صورة ما أجازہ الفقیه المحدث الکنکوهی رحمه الله تعالی

(۱) صادفت هذه الورقة فی مذکرات إمام العصر غیر أنه ضاعت موضع توقيع الشیخ محمود وتاریخها

وبعض جوانبها بأکل البودة . نعم کونها غیب الفراغ فی حدود سنة ۱۳۹۴ - هـ معلوم .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد سيد الانبياء والمرسلين وآله واصحابه واتباعه اجمعين إلى يوم الدين ، أما بعد فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الصمد الفقير الأحقر المدعو برشيد أحمد الأنصاري نسبا والجنجوهي (الكنكوهي) موطا تجاوز الله تعالى عن زلله ومعائبه ورضي عنه وعن مشائخه : إن المولوي محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري قد قرأ علي من أئق به الامهات الست المشهورة عند المحدثين المحتوية للصحاح والحسان من أحاديث الرسول السيد الأمين الصحيحين للشيخين والجامع المسند للترمذي والسنن لأبي داود السجستاني والسنن للنسائي والسنن لابن ماجه القزويني رضي الله عنهم اجمعين وأفاض علينا من بركاتهم وجمعنا معهم يوم الدين . وأنا أجيزه أن يرويها عن شرط الضبط والإتقان في الألفاظ والمعاني ، والتيقظ والتثبت في المقاصد والمباني وبشرط استقامة العقائد والأعمال على طريقة الصحابة والتابعين وحسن التأدب بحضرة العلماء المحدثين والمجتهدين . وأوصيه بتقوى الله تعالى والاعتصام بسنة سيد المرسلين وبالاختنا ب عن البدع المخترعة في الدين والتبعد عن صحبة المبتدعين ، وبالاشتغال باشاعة العلوم السنية الدينية والاحتراز عن التدنس برذائل الفلسفة وحطام الدنيا الدنية وأسأل الله لي وله أن يوفقنا لما يحب ويرضى وأن يجعل آخرتنا خيرا من الأولى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد نبيه الكريم وآله وصحبه واتباعه ناصري طريقه القويم فقط حررته تاسع ذي الحجة من الشهر المنتظم في سنة ألف وثلاثمائة وتسع عشرة من الهجرة على صاحبها ألوف الصلوات والتسليمات والتحية اه

إنما نقات الاجازتين بلفظهما لينجلي في هذه المرأة ما يترقرق في خلال سطورها من مسلك مشائخنا الديوبنديين من عدم الإفراط والتفريط في الأمر والحرص على اتباع السنة والنفرة عن البدع المحدث في الدين وما عدا ذلك ما لا يخفى » إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

الإسناد الثاني : يروي رحمه الله تعالى عن شيخه المحدث محمد إسحق الكشميري المتوفى في حدود سنة ١٣٢٠ هـ في المدينة المنورة ، عن الشيخ السيد نعمان عن والده الشيخ السيد محمود الألوسي مفتي بغداد وعالمها صاحب روح المعاني وأسانيده مذكورة في ثبته ولم يطبع وذكرها في كتابه « غرائب الاغراب ونزهة الألباب » باجمال وهو مطبوع سنة ١٣٢٧ هـ - ببغداد ويشير هناك إلى نيف وسبعين ثبنا لمشائخه الأثبات . فراجع .

ويروي رحمه الله تعالى بهذا السند عن شيخه محمد إسحق سائر كتب الصحاح وعدة مسلسلات

وأحاديث جنية وما قرأه خاصة عليه من كتب الحديث من « صحيح مسلم » كله وسنن ابن ماجه كله وسنن النسائي إلا بعضاً من آخره وموطأ مالك إلا قدراً من آخره ورسالة سعيد بن سنبيل وما عدا ذلك من الكتب الدينية .

الاسناد الثالث : يروى رحمه الله تعالى عن الشيخ حسين بن الشيخ محمد الجسر الطرابلسي الشامي صاحب « الرسالة الحميدية » وغيرها . حصلت له الاجازة عنه سنة ١٢٢٣ هـ بالمدينة المنورة زادها الله كرامة وهو يروى عن الشيخ عبد القادر الدجاني اليافي عن والده الشيخ محمد الجسر وشيخ والده الشيخ محمد بن حسن الكتبي المتوفى سنة ١٢٨٠ هـ كلاهما عن الامير الكبير أبي عبد الله محمد بن محمد المالكي المتوفى سنة ١٢٣٢ هـ وعن الشيخ الفقيه المحدث السيد أحمد الطحطاوى التوقادى الحنفى المتوفى سنة ١٢٣١ هـ

وكذا يروى عن الشيخ حسين الجسر بسنده إلى الشيخ محمد أمين المدعو بابن عابدين الشامي
الحنفي المتوفى سنة ١٢٥٢ هـ - وأسانيد الشيخ محمد الأمير في ثبته المعروف وطبع بمصر سنة
١٣٤٥ هـ - وأسانيد السيد الطحطاوي في ثبته الخاص ولم يطبع وأسانيد الشيخ ابن عابدين في
ثبته المعروف « عقود الآلي في الأسانيد العوالي » وقد طبع بمصر
وهذه صورة إجازة الشيخ حسين الجسر مانصه [١]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد فقد
أجزت أخانا في الله الفاضل الشيخ محمد أنور بن المرلوى معظم شاه الكشميري بسند الاستاذ
الشيخ محمد الأمير المصرى وبسند الشيخ أحمد الطحطاوى المصرى المجاز بهما من سيدنا الشيخ
عبد القادر أبى رباح الدجاني اليا فى المجاز بهما من المرحوم والدى التبيح محمد الجسر ومن شيخ
والدى المرحوم الشيخ محمد الكتبى وهو قبل منى ذلك . وأوصيه بتقوى الله ونحفظ شرف العلم
وبالدعاء لى بالخير كما أجزته بحديث الأولية بالرحمة وهو ماروى عنه عليه الصلاة والسلام من قوله
الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء .

كتبه الفقير إليه تعالى حسين الجسر الطرابلسي عفى عنه

(١) وليفهم هذا السند بالتفصيل الذي ذكرته ولم يكن واضحا ترتيبه فاستهدت من الأستاذ الشيخ الكوثرى طال بقاءه فأفاد ما ذكرته وعلم منه أنه لم يتلق من والده فلعله مات وهو صغير حيث تراه يروى عن والده بواسطة الشيخ عبد القادر الدجاني .

هذا ما تيسر لي من ذكر أسانيدہ بما اطلعت عليه ويحتاج تفصيلها وجمعها إلى مجلد ضخم فإنها تحتوي على أسانيد الهند، والحرمين، والشام، ومصر، وبغداد، من الحنفية والشافعية والمالكية وإن وفقت إلى جمعها لأفردت لها جزءا والله الموفق وقد ذكرت مصادرهما ومراجعتهما بما وفقت عليه ليكون أصحابه على بصيرة من الأمر. هذا ما حاولته في هذه الفسحة من ذكر نبذة من ترجمة إمام العصر صاحب «فيض الباري» والموضوع يقتضي فراغا من الوقت ونشاطا من الفكر والطبع وإذا كان طرف من حياته موضوع بحث فالمجال واسع جدا. ولا بد أن يعود الباحث وإن أجهد نفسه متمثلا بما قيل

مدحتك جهدي بالذي أنت أهله فقصر عما صالح فيك من جهدي
فما كل ما فيه من الخير قلته ولا كل ما فيه يقول الذي بعدي

تبصرة وذكري

إن الله سبحانه اصطفى كتابه العزيز فجعله مهيمنا على الكتب وإماما لها، فلا جرم أن يوعده بحفظه عن كل تبديل وتحريف ووفق لصفوة عباده للقيام بأعباء خدمته من كل ناحية، حتى لا يخلو عصر من الناهضين بخدمة حفظه وتفسير ما يبلغ عديدهم إلى التواتر المحبر طبقة بعد طبقة في بلاد شتى، فضلا عن تواتر الطبقات بدرس وتلاوته، فضلا عن تواتر الطبقات بكونه تنزيلا من حكيم حميد لم يسبق معشار هذه الخدمة والعناية البالغة بآية من آيات الكتب السابقة فضلا عن جميعها، حتى يحكى أنه بلغ عدد التفاسير المؤلفة إلى مائتي ألف تفسير، وترى فيها ما يجاوز عن مائة مجلد غير قليل ولا غرو فإنه «تنزيل من حكيم حميد» والآمة خير أمة أخرجت للناس.

ثم وهب مزية لكتاب من كتب خلقه فجعله على السنة عباده أصح الكتب بعد كتاب الله وهو «الجامع الصحيح» لأمير المؤمنين في الحديث وطيبه في عله «أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري» فبلعه إلى ذروة المجد والسناء كالشمس في كبد السماء. وانتفض أكابر أعيان المذاهب الأربعة لشرحه والتعليق عليه وتلخيصه واختصاره وترتيبه وأطرافه وشرح تراجمه وترجمة رجاله وبيان غريبه ووصل مرسله وتعليقه وإبراز فوائده فقها وحديثا وبلاغة وغيرها مما لا مجال لذكره وقصارى القول إنه لم تكن الأمة بكتاب بعد كتاب الله اعتنائها بصحيح البخاري بل قال إمام العصر شيخنا رحمه الله ليس في التفاسير المطبوعة بمثابة «فتح الباري على صحيح البخاري» بيد أن الله قد خص كل عظيم من عظماء الأمة بخصائص في شرحه لا تلي في غيره. فهذا الإمام البهائي الفواص والظار المحنك المحدث الجليل إمام العصر الشيخ محمد أبور الكشميري الذي شامت بهجة من ترجمته قد اعتنى بصحيح

البخاري درساً وإملاءً وخوضاً وإمعاناً ما لم يعتن بما عداه : فطالعه قبل الشروع في تدريسه ثلاث عشرة مرة من أوله إلى آخره مطالعة بحث وفحص وتحقيق ، وطالع شروحه المطبوعة من الفتح والعمدة والإرشاد وغيرها من المطبوعة والمخطوطة ما تيسر له في ديار الهند والحجاز ، وكان العمدة والفتح كأنهما صفحة بين عينيه ثم وفق لتدريسه ما يربو على عشرين مرة دراسة إمعان وتدقيق ، حتى أجهد نفسه شطر عمره في العكوف عليه تحقيقاً وبحثاً ، وكأنه خاق لذلك فهل ترى يساهمه في ذلك أحد أو يساجله ؟ كلا كل ميسر لما خلق له ، فكان من دأبه في التدريس أن يأتي بتحقيقات رصينة وأبحاث متينة وكان أكبر عنايته بإفصاح مالم يذكره الشارحون كما أسلفته في آدابه فإن كان دين شرعه قضاء الحافظ ابن حجر فقد وفي دين تدريسه إمام العصر .

وكان كثير من الطلبة في كل عام يضبطون ما يلقيه إمام العصر ويختطب كل بحبله حسب قدرته ، فقام من بينهم من قرأ عليه أو سمع نحو خمس مرات ووفق للاستفادة منه مالم يوفق غيره وتيسر له من طول الصحبة وكثرة الملازمة مالم يتيسر لأحد غيره من أفاضل تلامذته وأصحابه صاحب الفضيلة العالم الفاضل الذكي مولانا بدر العالم الميرنهي فرتب ماضبطه وجمع ما سمعه وحاول أن يحزر ويصور فوق في كثير من المواضع إلى ذلك نعم لا يمكن أن يدعى أنه عصم عن الخطأ فيما جمعه ولا أن يدعى أنه جمع جميع ما كان يلقيه إمام العصر بنقيه وقطميره من مشكلات العلوم وتراجم الرجال ، والفوائد المختلفة والنظريات العميقة ولم يغادر كلمة إلا أحصاها . ولا أن يدعى إصابته ، في تنقيح جميع ما وصل إليه من الشيخ وتحريره وتفصيله ، ولا أن يدعى إصابة المرمى في فهم جميع ما سمعه ووعاه أو ضبط قلبه وأحصاه ، ولا أن يدعى أنه استوعب محاسن التأليف والجمع والترصيف . كيف : وأنا أدري أنه لم يفتقر فرصة لترصين العمل وإحكامه وأدري أنه لم ينتهز بأعجباء المراجعة في كل بحث إلى الأصول وأدري أنه لم يلتزم سرد الأحاديث ومباحث الكتب التي أحبل عليها بعبارتها ؛ فإن ذلك أمر خطير يستدعي فراغاً من الوقت وبرهة خالية أزيد مما صرف فيها وسعه ، ولو كان ذلك لكان العمل أحكم ، وفائده أكمل وأعم ؛ غير أنني أقول أنه حاز قصب السبق من بين أصحاب الشيخ في أداء ما وصل إليه عليه وفهمه ولم يقصر في التحرير والإيضاح حسب قدرته والاعتناء بحساسات الشيخ الناضجة بعد طول التدريب والتفكير واستمرى له أخلاف فكره وأنضى فيه ركائب نظره وقلبه فالذي أخرجه إلينا نظراً إلى المجموع له مزية لاتجدها في ما عداه من أمالي إمام العصر التي ضبطها أصحابه فنشكر عارضته وعرضته ونقدر معاناته في التفصيل والترتيب . ثم إنه لم يقتنع بما عنده بل استفاد كثيراً من الأمالي التي ضبطها صديقنا الفاضل المحترم مولانا عبد القدير الكاملقوري

وصديقنا الفاضل المحترم مولانا عبد العزيز المكمل فوري دام نضلهما وكنت قد وفقت لمطالعة برمته إلا أبحاثاً من أواخره في الجامعة الإسلامية ، والآن لأجل إشراف المجلس العلمي (بداهيل سورت بالهند) على طبعه فوض إلى الأشراف على الأصول ، وقد انتهى طبع الجزء الأول وطالعه قبل الطبع مطالعة بحث وتحقيق ، فنظرا إلى طول عهدي بمزاولة هذا المجموع ، ونظرا إلى ما شئت أذني بأكثر ما كان الشيخ يلقيه على الطلبة أو كان يمليه على الأشهاد ، يسوغ لي أن أنقده نقداً علياً إجمالاً بأنه وقع تقصير في أمور كان الاعتناء بها أعني وأهم من الأمور التي عني بها من جمع النقول في الحاشية من الكتب التي سهل حصولها لكل أحد وإن كان ذلك لا يخلو عن فائدة ولا سيما لمن لم يتيسر له هذه الكتب ؛ فإن الأعني جمع علوم الشيخ وإنفاذ الوسع في تقديمها للعلماء ناصعة الجبين لتطمين بها قلوبهم ويحس ذلك من استفاد من منهاج دراسة الشيخ على بصيرة وسنحت لنا في أثناء الاشتغال بها أمور أتعبتنا وكلفتنا بما لم تتسع له ظروفنا ، ولم أقصر في خدمة ترجع إلى في تحسين حياته بما تسنى لي في مثل هذه الظروف فلم تقصر ولا نقصر فيما بعد إلا أن الأسف على أن ضيق المجال لا يسمح لنا بما تصبو إليه نفوسنا ، وقد أشار إلى ذلك كله فضيلة الجامع نفسه واعترف به أوضح مما قلت فأذن لأحاجة إلى التطويل في هذا الباب . وربما يحس بعض المستأنسين بالأساليب العصرية والخطبة الحديثة في التعبيرات خفاء في المقصود في مواضع ، وعدم وفاء العبارة بأداء الغرض ، أو سقما في الكلمات ، فليكن أمام الناظر : أن العبارة ليست من كلام الشيخ بل هي تعريب لما ألقاه الشيخ باللغة الأردية وترجمت منها إلى العربية فليعذر الجامع بعدم مساعدته القلم في هذه المواضع — ومع هذا فأمثال هذه المواضع في كثير من الأبحاث يقال فيها : درر وجواهر قد قدمت لأهل المعرفة في صحاف من خزف أو خشب فعسى أن يقدرها من يعرفها فيغتنمها ويحرم عنها من لا يعرفها فيعرض عنها فان فاته حسن الالفاظ في مواضع فلا يفوته حسن المعاني ، وكفى هذا القدر تبصرة وذكرى لكل عبد منيب . ونرجو الله سبحانه أن يوفقه وإيانا لخدمة علوم الشيخ إمام العصر رحمه الله تعالى أكثر من هذا وأعلى إنه سميع مجيب

هذا آخر ما حاولت إirاده في هذه المقدمة لكتاب « فيض الباري » لم يكن في الوقت فسيحة غير أن رغبة صديقنا المحترم الفاضل الأستاذ السيد أحمد رضا البنجوري مدير المجلس العلمي قد حثني على ذلك . وصلى الله على صفوة البرية رحمة للعالمين محمد وآله وصحبه أجمعين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

كتبه الأحقر محمد يوسف بن السيد محمد زكريا بن السيد مزمل شاه بن السيد مير أحمد شاه البنوري نزيل « القاهرة » عفا الله عنه وعافاه ، ووفقه لما يحبه ويرضاه .

يوم الخميس ٢٥ جمادى الآخرة سنة ١٣٥٧ هـ — ٢٨ أغسطس سنة ١٩٣٨ م —

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

هذه مقدمة أفرزت فيها ما كان إمام العصر يذكره في مبادئه درس صحيح البخاري وأضفت بعض أشياء في تضاعيفها .

نبذة من ترجمة المصنف رحمه الله تعالى

هو أبو عبد الله محمد بن اسمعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجمفي وبردزبة بالفارسية الزراع عند أهل بخاري وكان بردزبة فارسياً على دين قومه ثم أسلم ولده المغيرة على يد اليمان الجمفي والي بخاري فنسب إليه نسبة ولاء عملاً بمذهب الإمام الهمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فإنه يقول إن من أسلم على يده شخص كان ولاؤه له وإنما قيل له الجمفي لذلك .

قال البخاري ألهمت حفظ الحديث وأنا في الكتاب قيل له كم أتى عليك إذ ذاك فقال عشر سنين أو أقل ثم خرجت من الكتاب فجعلت أختلف إلى الداخلي وغيره فقال يوماً فيما كان يقرأ للناس «سفيان عن أبي الزبير عن إبراهيم» فقلت إن أبا الزبير لم يرو عن إبراهيم فانتهرني فقات له أرجع إلى الأصل إن كان عندك فدخل فنظر فيه ثم رجع فقال كيف هو يا غلام فقال هو الزبير وهو ابن عدي عن إبراهيم فأخذ القلم وأصلح كتابه وقال لي صدقت وكان البخاري إذ ذاك ابن إحدى عشرة سنة فلما طعن من سنه في ست عشرة سنة حفظ كتاب ابن المبارك ووكيع وبعد ذلك بسنتين صنف كتاب قضايا الصحابة والتابعين ثم صنف التاريخ في المدينة عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم قال حاشد بن اسمعيل كان البخاري يختلف معنا إلى مشايخ البصرة وهو غلام فلا يكتب حتى أتى على ذلك أيام فلناه بعد ستة عشر يوماً فقال قدأكثرتم على فأعرضوا على ما كتبتم فأخرجناه فزاد على خمسة عشر ألف حديث فقرأها كلها عن ظهر قلب حتى جعلنا نحكم كتبنا من حفظه وقال عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي قد رأيت بالحرمين والحجاز والشام والعراق فما رأيت أجمع من محمد بن اسمعيل وقال هو أعلمنا وأفقهنا وأكثرنا طلباً وسئل الدارمي عن حديث وقيل له إن

البخاري صححه فقال محمد بن إسماعيل أبصر مني وهو أكيس خلق الله ، عقل عن الله ما أمر به ونهى عنه من كتابه وعلى لسان نبيه إذا قرأ محمد القرآن شغل قلبه وبصره وسمعه وتفكر في أمثاله وعرف حلاله من حرامه وقال له مسلم أشهد أنه ليس في الدنيا مثلك قيل إنه قدم بغداد فسمع به أصحاب الحديث فاجتمعوا وأرادوا امتحان حفظه فعمدوا إلى مائة حديث فقلبوا متونها وأسانيدھا وجعلوا متن هذا الإسناد لا إسناد آخر وإسنادهذا الماتن لمن آخر ودفعوها إلى عشر أنفس بكل رجل عشرة أحاديث وأمروهم إذا حضروا المجلس أن يلقوا ذلك على البخاري ففعلوا حتى فرغوا كلهم من إلقاء تلك الأحاديث المقلوبة والبخاري لا يزيدهم على « لا أعرفه » فلما علم أنهم قد فرغوا التفت إلى الأول فقال أما حديثك الأول فقلت كذا وصوابه كذا وحديثك الثاني كذا وصوابه كذا والثالث والرابع على الولاء حتى أتى على تمام العشرة فرد كل متن إلى إسناده وكل إسناد إلى متنه وفعل بالآخرين مثل ذلك قال الحافظ رحمه الله تعالى ما العجب من رده الخطأ إلى الصواب فإنه كان حافظاً بل العجب من حفظه للخطأ على ترتيب ما ألقوه عليه من مرة واحدة وقد جمع البعض تاريخ ولادته ومدة حياته ووفاته في البيتين .

كان البخاري حافظاً ومحدثاً جمع الصحيح مكمل التحرير

ميلاده صدق ومدة عمره فيها حميد وانقضى في نور

وأجمل تصانيفه مطلقاً وأنفعها للطلاب مغرباً ومشرقاً وأجلها قدراً وأشهرها ذكراً هو هذا « الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه » ومراده من الحديث قوله ﷺ ومن السنن فعله ومن الأيام مغازيه ﷺ جرياً على اللغة وإن كان الاصطلاح في الحديث والسنن على خلاف ذلك والمصنف رحمه الله تعالى لم يضع في كتابه حديثاً إلا اغتسل عنده وصلى ركعتين وعنه أنه صنّفه من ستمائة ألف حديث في ست عشرة سنة وعنه أنه صنّفه في المسجد الحرام ولم يدخل فيه حديثاً حتى استخار الله وصلى ركعتين وتيقن بصحته .

ذكر شرط المصنف رحمه الله تعالى

وأما شرطه فقال الحازمي إنه لم يثبت شرط عن إمام على لسانه وإما استفيد من صنيعهم في مصنفاتهم وسبر كتبهم ثم الرواة على خمسة أنحاء

الأول كثير الضبط والإتقان وكثير الملازمة لشيخوهم

والثاني كثير الضبط وقليل الملازمة

والثالث بالعكس

والرابع قليل الضبط وقليل الملازمة

والخامس قليل الضبط وقليل الملازمة مع غوائل الجرح سوى ذلك

فالبخاري يستوعب الأول وينتخب الثاني ويترك البواقى بالكلية ومسلم يستوعب الأول والثاني وينتخب الثالث ويترك البواقى والرابع يأخذ عنهم أبو داود والخامس يأخذ عنهم الترمذي رحمه الله تعالى والمراد منه التنزل إلى هؤلاء عند الاعواز في الباب فالبخاري لا يتنزل عن الثاني وأبو داود عن الرابع والترمذي يتنزل إلى الخامس أيضا لأنهم يأخذون عنهم فقط ولا يخرجون عن غيرهم فإنه مغالطة نشأت من قلة الفهم وفرط الوهم

ثم اعلم أن البخاري شرط اللقاء أيضا للاتصال واكتفى مسلم بالمعاصرة فإن روى أحد عن أحد مع عدم المعاصرة واللقاء يكون رواية منقطعة عندهما وإن روى مع تحقق اللقاء والمعاصرة يكون مقبولة عندهما نعم إن روى من معاصره الذي لم يثبت لقاءه ففيه الخلاف قبله مسلم والجمهور ورده البخاري وكنت أرى زمناً أن البخاري إنما يحكم باللقاء أو عدمه بعد ثبوته عنده من خارج ثم اطلعت بعد ذلك على أن حكمه هذا لا يكون لنقل عنده على ذلك وإنما يحكم لإسناد يصرح به فإني رأيت أن الترمذي سأله عن رجل هل سمع من فلان قال نعم وساق إسناداً دالاً على سماعه ففهمت منه أنه لم يكن عنده نقل من خارج على ذلك فحكمت أن أمر السماع يدور عنده على التصريح بالسماع في إسناد فإذا ثبت السماع عنده في موضع يحكم به في سائر المواضع قال ابن حزم رحمه الله تعالى إن البخاري إذا أنكر السماع لا يقول إن فلان لم يسمع من فلان بل يقول لم يثبت سماع فلان من فلان والناس لا يميزون بينهما فيحكون عنه أنه قائل بعدم سماعه منه مع أنه ينكر الثبوت عنده دون السماع في نفس الأمر وهذا يدل على ثانياً على أن أمر السماع عنده لا يبنى على ثبوته من خارج جزئياً وإنما يحكم به نظراً إلى الأسانيد .

وكيفما كان شرطه هذا إنما هو للصحيح في كتابه خاصة للصحيح مطلقاً فلا يخرج حديثاً في صحيحه إلا بعد ثبوت السماع فيه على النحو الذي بيناه وإن كان صحيحاً في نفسه عنده أيضاً فمخالفته للجماهير ليس في نفس تعريف الصحيح بل هو شرط التزم به للصحيح في كتابه فهذا تشديد منه على نفسه في هذا الكتاب فقط ولكل ذي همة وعزم أن يشدد على نفسه بما شاء لا مبالغ ولا حد للطن فيه ذق هذا فاسترح عما يختلج في الصدور والله تعالى ولي الأمور

وما قيل إن شرطه أن يكون للصحابي راويان فصاعداً ثم يكون للتابعي راويان ثقتان وهكذا فنتقض الحافظ الحازمي رحمه الله تعالى هذا الذي قاله الحاكم قول من لم يمعن في خبايا الصحيح

ولو استقرأه لوجد جملة من الكتاب ناقضة دعواه أقول قول الحاكم هذا أكثرى لا كلى ولعله أراد منه أن يصير الراوى معروفاً فلو روى واحد جليل القدر لكفى أيضاً وههنا سؤال وجواب طوينا عنه كشحا لقلة الجدوى .

تحقيق كون الحديث على شرطه

قال جماعة : معنى كون الحديث على شرطه أن رواه موصوفون بصفات رواة البخارى وليس هذا بمشهور ولا ريب أن دركه عسير جداً . وقال المتأخرون معناه أن رواه رواة البخارى أى ما وقع فى كتابه متفرقا . قال الحافظ الزيلعى رحمه الله تعالى وفيه نظر فإن هذا القدر لا يكفى لسكون الحديث على شرطه لأن البخارى لا ينظر إلى ثقة الراوى فقط بل إلى ملازمته لشيخ روى عنه أيضاً ويمكن أن يكون الراوى ثقة فى نفسه ومن رجاله ومع هذا لا يكون ملازماً لهذا الشيخ الذى يروى عنه فينشد كيف ينبغى أن يحكم عليه مطلقاً أنه على شرطه ، ثم ثقة الراوى وضعفه قد يكون فى نفسه وقد يكون بالنسبة إلى شيخ معين فيكون ثقة فى نفسه وضعيفاً فى هذا الشيخ مثل سفيان ثقة فى نفسه وضعيف فى الزهرى لأنه لما كتب عنه أحاديث ورجع اشتد الريح فى الطريق وطارت بأوراقه فكتبها عن حفظه أقول ينبغى أن يوسع الأمر من ذلك فإن هذا التضييق إنما يناسب شأنه وعليه وعندى يحكم عليه أنه على شرطه ما لم توجد فيه علة فى خصوص هذا المقام من أهل الشأن فى هذا الفن ، ولا يلتفت إلى هذه الاحتمالات ليتوفر ذخيرة الحديث ولا يفقد كثير من الأحكام كما وقع على مذهب من رد الأحاديث المرسلة فإنه يلزم منه أن يضيع حصة كثيرة من الدين فاعلمه . وعلى هذا ينبغى أن يحكم على حديث من كان له إمام الخ أنه على شرط الشيخين كما حكم به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وأصاب له كنهه نسبه إلى المسند لأحمد بن منيع . وقال الحافظ إنى لم أجده فيه فلم أزل مضطرباً فيه حتى رأيت من قلم الحافظ أن الأجزاء الكثيرة من هذا المسند غائبة فاطمأنتت وسكنت إلى نفسى ، ومن الغرائب فى هذا المقام قول الذهبى فى المستدرک للحاكم أنه لا يحل لأحد أن يعمل عليه قبل المراجعة إلى تلخيصه مع أن الحاكم متفق عليه فى حفظه وإتقانه ، وقال بعضهم إنه ليس فيه حديث صحيح وتوهم بعضهم أن فيه إلحاقاً من الروافض ، والأمر الذى هو بين الأمرين ما صرح به الذهبى أن نصفه صحاح وحسان ، والمائتان أو أزيد منه مما لا ينبغى عليه العمل والباقي يشتمل على الضعاف والموضوعات أيضاً .

أقول : ولا أدرى ما وقع للحافظ الحاكم وأى أمر دعاه إلى وضع الموضوعات فى كتابه

وكيف ساغ له ذلك وقد اعتذر عنه الناس وذكروا في التفصي عنه وجوها لا ترجع إلى كثير طائل .

ثم اعلم أني أرى فيه أحاديث في أسانيدهارجال البخاري من أعلاها ، والوضاعون والكذابون من طرف آخر ومع ذلك يحكم عليه الحاكم أنه على شرطه ، ثم ظهر لي أن حكمه هذا ينسحب على قطعة دون قطعة فكانه اصطلاح جديد منه وإلا فالظاهر أن يحكم باعتبار مجموع الإسناد لا باعتبار طرف منه .

ذكر نسخ البخاري

واعلم أن البخاري رحمه الله تعالى صنف كتابه في ست عشرة سنة وخرجه من ستمائة ألف حديث وقد سمعه منه تسعون ألف رجل وعلق عليه ثلاث وخمسون شرحاً واثنتان وعشرون مستخرجاً ، وأشهر المستخرجات للإسماعيلي وقدر أيت خطبته في أعلى ذروة الفصاحة والبلاغة ورأيت مقولة لرافضي قال من أراد العربية كفى له القرآن وكتاب البخاري والهداية قلت لا ريب أنه حق . وعندى ابن الأثير وصاحب مقامات البديع من البلغاء أما الحريري فلا . نقل أن مقاماته لما طارت إلى الآفاق دعاه بعض الخلفاء العباسيين وأمره أن ينشأ مضموناً وكان إذا كتب شيئاً أو تكلم في أمر تنف لحيته فلم يقدر عليه وانقلب خائباً فلما بلغ خبره إلى بعض أدباء العصر قال دعوه فإنه رجل مقاماتي (يعني وقائع نكار)

ونسخته تسعة عشر أحداها للكريمة بنت أحمد وهي امرأة محدثة وثلاثة من صاحب النسخ حنفيون ابراهيم بن معقل النسفي وهو تلميذ البخاري بلا واسطة ، وحماد بن شاكر ، والحافظ شمس الدين الصغاني كان أصله من خراسان رحل إلى بلدة لاهور وأقام بها ثم رحل إلى بغداد وتوفي هناك . كان من علماء القرن السابع ومن مصنفاته المحكم واللباب ، والقاموس مأخوذ منهما . وأولاهها بالاعتبار عندي نسخة الصغاني لأنه يقول إنه نقلها من النسخة التي قرئت على المصنف رحمه الله تعالى لكن الحافظ رحمه الله تعالى لا يرى فيها مزبة ويعامل معها ما يعامل مع سائر النسخ وأما الآن فينبغي أن يعتمد على نسخة القسطلاني لأنه اعتمد على نسخة الحافظ شرف الدين اليونيني جهيزة زمانه وحافظ أوانه لأن السلطان أراد مرة أن يعرب البخاري وجمع له أفاضل عصره فجاء اليونيني فصيح متون الأحاديث ، وابن مالك صاحب الالفية فأعربها . قال القسطلاني فوجدت النصف الأول من نسخة اليونيني فاعتمدت عليها في شرحي ولم أجد النصف الآخر حتى وجدته أيضاً بعد ثلاثين سنة فاعتمدت عليها في النصف الآخر . ثم اعلم أنه قد يتغير المراد باختلاف النسخ

ولعل وجهه أن الناس لما أخذوا عن المصنف رحمه الله تعالى أخذوا أصل الحديث وجعلوا الخصوصيات هدرًا وحسبوه كالواجب المخير فردوها كيفما رأوا والله تعالى أعلم .

ذكر شروح البخاري مع بيان خصائصها

فمن شروح الحنفية شرح للحافظ قطب الدين الحلبي وشرح للحافظ علاء الدين المغايطي وشرح للحافظ العيني والموجود في أيدينا هو الأخير فقط ومن أحسن شروح الشافعية فتح الباري للحافظ الدنيا المشهور بابن حجر العسقلاني وكان شرحي العيني والحافظ صاراً مسندين لمن شرحه بعدهما كالخير الجاري للبلا محمد يعقوب وكالقسطلاني ثم شرح الحافظ أفضل الشروح باعتبار صفة الحديث والاعتبار وحسن التقرير واتساق النظم وبيان المراد . وأما شرح العيني فأحسنها الألفاظ شرحاً وأتمها تفسيراً وأكثرها لنقول الكبار جمعاً لكنه منتشر ليس في اتساق النظم كالحافظ رضي الله عنه وسمعت من حضرة الشيخ رضي الله عنه هذا في الأجزاء الأولى منه ولعله قال رحمه الله إلى الثالث أو الرابع - وشرح الحافظ رضي الله عنه مقدم على شرح العيني ، وفي التذكرة أن الحافظ رضي الله عنه لما أتم شرحه صنع للناس مآدبة ودعى إليها السلطان أيضاً وحضر فيها ثمانون من مشاهير العلماء ثم قرأ عليهم مقدمة الفتح وهي في مجلد من أولها إلى آخرها . وهذا الشرح قد بلغ إلى العيني بإجازة مصنفه فلما رأى تعقباته على الحنفية تعقب في شرحه على الحافظ في غير واحد من المواضع ، فلما بلغ شرحه إلى الحافظ رضي الله عنه صنف لجوابه كتاباً آخر سماه انتقاض الاعتراض - وقد رأيت نسخة خطية - فجمع فيه جميع اعتراضات العيني رضي الله عنه وأجاب عن بعضها وترك لجواب بعضها أيضاً فدل على تحيره في جوابه وحيثما أراد الجواب لم يشدد في الكلام . ولا ريب أنه قد أجاب عن بعضها جواباً شافياً إلا أن الحافظ رضي الله عنه لم يتأخر إلى إتمامه حتى ضرب عليه بالرحيل . وهناك شروح آخر كلها كالعيال لهذين الشرحين - وذكر في كشف الظنون شروحاً لم نجد لها ذكراً في أحد من الشروح ولا وجدنا نقلاً عنها في شرح والله تعالى أعلم

احاديث البخاري

قال الحافظ في المقدمة : إن العدد الذي ذكره النووي لأحاديث البخاري ليس بصواب ثم ذكر ما هو الصواب (١) عنده تفصيلاً وتصدي مولانا أحمد علي السهارنفوري رضي الله عنه - فشي

(١) قال العلامة محمد هاشم بن عبد الغفور السندهي في رسالة جمعها في أطراف أحاديث البخاري سماها

ذكره الحافظ رضي الله عنه فيه أيضاً سهو لكنه من الكتاب نبه عليه القسطلاني وهو تليد للحافظ رضي الله عنه فعددها فوجدناه كذلك . ثم إن القسطلاني لعله أخذ عن الشيخ ابن الهمام رضي الله عنه أيضاً وكان الشيخ ابن الهمام والشيخ بدر الدين العيني والحافظ ابن حجر — رضي الله عنهم — في عصر واحد وكان الناس يذهبون لأخذ الحديث إلى الحافظ رضي الله عنه ولأخذ الفقه والأصول إلى ابن الهمام رضي الله عنه ولعل ابن الهمام رضي الله عنه لم تكن له إجازة عن الحافظ رضي الله عنه بالمشافهة نعم يستفاد من ذكره بلفظ الشيخ أن تكون له إجازة منه كتابة ذكر تراجمه وكشف رموزها

واعلم أن المصنف رحمه الله تعالى سباق غايات وصاحب آيات في وضع التراجم لم يسبق به أحد من المتقدمين ولم يستطع أن يحاكيه أحد من المتأخرين فكان هو الفاتح لذلك الباب وصار هو الخاتم . وضع في كل ترجمة آيات تناسبها وربما استقصاها بما يتعلق من هذا الباب . نبه على مسائل الفروع وطرق استنباطها من الحديث مع الإيماء إلى مختاراته وعلم مضاف أبواب الفقه في القرآن ، بل أقامها منه ودل على طرق التأنيس من القرآن وبه يتضح ربط الفقه والحديث والقرآن بعضه مع بعض ومن رفعة اجتهاده ودقته في الاجتهادات وبسطها في التراجم . قيل إن فقه البخاري في تراجمه فكان في تراجم المصنف علوم متفرقة من الفقه وأصوله والكلام ، أو ما إليها بغاية إيجاز واختصار : قل من يهتدي إليها وذلك لمعان منها أنه لا يريد أن يتكلم بشيء من لفظه فربما يترجم بلفظ الحديث ثم يتلو آثاراً يريد بها التنبيه على رجحانه إلى جانب فإذا ضاق عليه الأمر زاد لفظاً أو لفظين ، وقد ينقل آثاراً متعارضة تنبئها على موضع الخلاف وعدم بته بجانب فإذا لم يتكلم من جانبه بحرف وأراد أن يدل عليه من ألفاظ الحديث وقطعات الآثار عز تحصيل مراده لا محالة فلم يدرك إلى الآن ماذا مراده إلا على سبيل الحزر والتخمين ولذا تجدهم يختلفون في تحقيق مراده ويعرقون فيه جبينهم ثم لا ينكشف الأمر على جليلة . ثم إن المصنف رحمه الله العلامة لما شدد في شروط الأحاديث حتى أغمض عما حسبه حسناً بل صحيحاً أيضاً قلت ذخيرة الحديث في كتابه ، ثم لما أراد أن يتمسك منها على جملة أبواب الفقه اضطر إلى التكرار والتوسع في وجوه الاستدلال وذلك من كمال بداعته ، ومن لا دراية له بغوامضه ولا ذوق له من علومه يتعجب من حججه ولا يدري أن النوسع فيه من أجل تضيقه على نفسه في مادة الأحاديث ، فيستدل من الإيماءات ويكتفي بالإيماءات ، ومن العجائب أنه مع كثرة قياساته شدد الكلام فيمن قال بالقياس والسر فيه عندي أنه يعمل بتنقيح المناط وهو غير القياس كما ستعرف الفرق بينهما من وجوه إن شاء الله تعالى . ومن غرائب أنه إذا اختار جانباً يهدر جانباً آخر حتى لا يذكر له دليلاً وإن كان

حديثه على شرطه وفي كتابه ولكنه لا يخرج في هذا الباب بل يخرج في غيره استشهاده منه على مسألة أخرى تكون مختارة عنده بخلاف الترمذي وأبي داود فإنهما يضعان الأبواب للجانبين وكذا يذكر أن المتسمك لكل من الفريقين. ومن دأب المصنف رحمه الله أنه يأتي بالآثار في التراجم بعضها بصيغة المعروف وبعضها بصيغة المجهول والمشهور فيه أنه يأتي بالمعروف فيما كان محققاً والمجهول فيما كان مرضياً يحتاج إلى نقد قال الحافظ رحمه الله في المعروف أن الحال فيه إلى المعلق عنه يكون مستقيماً جزمياً لكن يبقى النظر دائراً فيمن أبرز من رجال ذلك الحديث ثم قال وتبين بعد الاستقراء أن الحال فيه على أنحاء فمنه ما يلتحق بشرطه ومنه ما لا يلتحق بشرطه أما ما يلتحق بشرطه فالسبب في كونه لم يوصل أمور ذكرها الشارحون وأما ما لا يلتحق بشرطه فمنه حسن أي لذاته ومنه ضعيف لكن لا من جهة قدح في رجاله بل لانقطاع يسير في إسناده أقول ومن ههنا علم أن علة الانقطاع عند البخاري أيضاً يسيرة ولا يتأتى منه السقوط ولذا لا يمرضه بل يأتي بصيغة المعروف وأما في الممرض فقال إنه لا يستفاد منه الصحة إلى المعلق عنه لكن فيه ما هو صحيح وفيه ما ليس بصحيح فالأول لم يوجد فيه ما هو على شرطه إلا في مواضع يسيرة جداً ووجدناه لا يستعمل ذلك إلى حيث يورد ذلك المعلق بالمعنى هذا إذا أورده مسنداً في موضع آخر من كتابه وإنما يورده بصيغة التمرريض في المعلق ولا يجزم به لأنه رواه بالمعنى وأما إذا لم يورده في موضع آخر مما أورده بهذه الصيغة فمنه ما هو صحيح إلا أنه ليس على شرطه ومنه ما هو حسن أي لغيره ومنه ما هو ضعيف فرد إلا أن العمل على موافقته ومنه ما هو ضعيف فرد لا جابر له وهذا الأخير قليل في هذا الكتاب وحيث يقع ذلك فيه يتعقبه المصنف رحمه الله تعالى بالتضعيف بخلاف ما قبله فالبخاري رحمه الله تعالى أعنى بهاتين الصيغتين في صحيحه فيقول في الترجمة الواحدة بعض كلامه بتمرريض وبعضه بجزم مراعيًا ما ذكرنا وبهذا تبين أن ما اشتهر في إتيانه بصيغة التمرريض من الوجه ليس بصحيح فإنه يأتي بصيغة التمرريض فيما يكون صحيحاً عنده أيضاً وإنما لا يجزم به لأنه رواه بالمعنى لا الضعف في الإِسْنَاد ومن دأبه أنه قد يذكر في الباب قطعة حديث مرفوع بعينها إفادة لحكم مع أنها تكون ضعيفة في الخارج لأن ما تستفاد منها المسألة تكون بته وإما يكون الوهن في إسناده وطريقها فيذكرها بصيغة التمرريض ثم يستدل عليها بحديث على شرطه فاقدّر قدر المصنف رحمه الله تعالى وجلالته حيث لا يتكلم من عند نفسه بكلام فيما يسوغ له الكلام فما يريد أن يذكره من الاستنباطات والمسائل واختيار البعض وترك البعض يذكر فيها ويشير إليها ويستدل عليها بما يتحير فيه العقول ويعجز عنه الفحول. ومن دأبه أنه قد يخرج حديثاً ويضع عليه باباً بدون ترجمة وقد يضع باباً مع ترجمة ولا يذكر لها حديثاً وأحسن الأجوبة في الأول أنه فيما يكون كالفصل من السابق أقول وحيث يلزم أن يكون مناسباً للسابق ليصح كونه فصلاً وإلا فلا يجري فيه هذا الجواب وقال

مولانا وشيخنا رحمه الله تعالى أنه يكون تمريناً للناظرين أن يترجموا عليها من عند أنفسهم بعد الإلمام
في معنى الحديث ، وقيل في الثاني إنه فيما لم يجد لها حديثاً على شرطه أقول وقد يريد بيان مسألة بدون
إفادة الدليل كـ بعض أجزاء الترجمة وسيأتي بعض تفصيله

ومن دأبه أنه يضع في التراجم التعليقات والآثار والضعاف من الأحاديث المرفوعة بضعف
يسير وكثيراً ما يخرج المتابعات بعد الفراغ عن المرفوع تعليقاً فتعليقاته على نحوين منها ما يخرج
في الترجمة ومنها ما يتابع به المرفوع ، ثم صنيعه في متابعاته على خلاف صنيع مسلم والطحاوي فإنهما
يخرجان الإسناد من أوله إلى آخره مع التنبيه على زيادة لفظه أو نقصانه ولا يخرجان المتن بتأمله
والنسائي يخرج مفصلاً متناً وسنداً وهذا أنفع جداً وأما أبو داود فيكتفي على الحوالة فقط ومن دأبه
أنه قد يذكر في الترجمة مسائل مختلفة ربما لا تكون من باب واحد فتكلف هناك بعضهم بإرجاع
كلها إلى باب واحد وإبداء قدر مشترك بينها مع أن المصنف رحمه الله تعالى يذكرها لكونها من
ملحقات الباب لا يريد منها كونها متسقة أصلاً فلا تتعب نفسك في مثل هذه المواضع فإنه مضيق
جعلنا لك منه مخرجا ومثاله في صفحة ٢٩ باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان وكان عطاء لا يرى
به بأساً أن يتخذ منه الخيوط والحبال وسور الكلاب وعمرها في المسجد الخ وهذا كما ترى الأولى من
مسائل المياه أو اتخاذ الحبل والخيوط والثانية مسألة الأسار فهذه ليست من مسائل المياه فإن السور
عام سواء اختلط مع الماء أو الطعام أو غيرها يتنجس ما وقع فيه عند من يرى سور الكلب نجساً
ويبقى طاهراً عند من لا يراه نجساً فاضطرب الشارحون فيه وأرادوا إرجاع كل منهما إلى قدر مشترك
وتجشموا لذلك وعندي لا بأس في ذكر مسائل مختلفة منتشرة في ترجمة واحدة بعد أن تكون مناسبة ولو بوجه
ثم إن دل عليه دليل فيما يأتي من المرفوع يكون مترجماً له وإلا فهو مترجم به كما قرره الحافظ
رحمه الله تعالى كما سيأتي وقد يفعله المصنف على ما سمعته إنجازاً أي أن المسئلة وإن كانت من غير
هذا الباب لكنها لما كانت مستنبطة من الحديث الذي أخرجه نبه عليه ليفرغ من تلك المسئلة قبل
أوانها لكونها قد جاء استدلاله فلم ينتظر لبابها وفرغ عنها ههنا . ومن دأبه أنه قد يزيد لفظاً من جانبه
يريد به تعميم الحديث عن مورده وله فيها رموز أخرى ستعرفها في تقريرنا هذا إن شاء الله تعالى
ومن دأبه تكرير الحديث في أبواب متفرقة باعتبار المناسبات بخلاف مسلم فإنه يخرج الحديث مرة
في باب واحد بجميع طرقه وتغاير ألفاظه وصنعة الاعتبار يوجد في مسلم أزيد من البخاري فإنه يجمع جميع
طرق الحديث في باب واحد ويأتي أولاً بالطريق الذي يصل إلى راو ثم يأتي بالآخر يصل إلى قرينه ثم وثم
ويقول عند ذكر المتن نحوه ومثله ويتضح منه المتابعة أي اتضح قال النووي رحمه الله تعالى لم يقصد
البخاري رحمه الله تعالى في كتابه إخراج المسانيد فقط بل أراد التنبيه على المسائل أيضاً فلزمه أن يخرجها

مكرراً في الأبواب وقلبا يورد حديثاً في موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد ، فمن أراد أن يأخذ حديثاً بريئاً عن العلل فليأخذه عن البخاري ، ومن أراد أن يطلع على الفرق برواية اللفظ والمعنى فليأخذه عن مسلم فإنه اهتم لهذا المهم

إضافات على الافاضات

ملتقطة من الفتح

ومن دأبه أنه قد يذكر الترجمة بلفظ المترجم له أو ببعضه أو بمعناه ، وقد يأتي من ذلك ما يكون في لفظ الترجمة احتمال لاكثر من معنى واحد فيعين أحد الاحتمالين بما يذكره تحتها من الحديث وقد يوجد عكس ذلك بأن يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة والترجمة ، وهنا بيان التأويل ذلك الحديث وأكثر ما يفعل ذلك إذا لم يجد حديثاً على شرطه في الباب ظاهر المعنى في المقصد الذي يترجم به وقد يفعل ذلك لغرض شحذ الاذعان في إظهار مضمرة واستخراج خبيثه وكثيراً ما يفعل هذا الأخير حيث يذكر الحديث المفسر لذلك في موضع آخر متقدماً أو متأخراً ، فكأنه يحيل عليه ويومي بالرمز والإشارة إليه . ومن دأبه أنه قد يترجم بلفظ الاستفهام كقوله هل يكون كذا أو من قال كذا وذلك حيث لا يتجه له الجزم بأحد الاحتمالين وغرضه بيان هل ثبت ذلك الحكم أو لم يثبت فيتترجم على الحكم ومراده أنه محتمل لهما وربما كان أحد الاحتمالين أظهر وغرضه أن يبقى للناظر مجالاً ، وينبه أن هناك مجالاً أو تعارضاً يوجب التوقف حيث يعتقد أن فيه إجحالا أو يكون المدرك مختلفاً في الاستدلال . ومن دأبه أنه كثيراً ما يترجم بأمر ظاهر قليل الجدوى لكنه إذا حققه المتأمل أجدى كقوله . « باب قول الرجل ماصلينا » فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك . ومن دأبه أنه يترجم بأمر يختص ببعض الوقائع لا يظهر له في بادىء الرأي وجه كقوله « باب استيائك الإمام بحضرة الرعية » فإن الاستيائك قد يظن أنه من أفعال المهنة فلعل أن يظن أن إخفاءه أولى فلما وقع في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم استأك بحضرة الناس دل على أنه من باب التطييب نبه على ذلك ابن دقيق العيد قال الحافظ رحمه الله ولم أر هذا في البخاري فكأنه ذكره على سبيل المثال ، وقد ذكرنا أن من دأبه تكرير الحديث قال النووي رحمه الله وقلبا يورد حديثاً في موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد وإنما يورده من طريق أخرى لمعان منها أنه يخرج الحديث عن صحابي ثم يورده عن صحابي آخر والمقصود منه أن يخرج الحديث عن حد الغرابة ، وكذلك يفعل في أهل الطلقة الثانية والثالثة وهلم جراً إلى مشائخه ، ومنها أنه يصحح أحاديث على هذه القاعدة يشتمل كل حديث منها على معان متغايرة فيورده في كل باب من طريق غير الطريق الأول ، ومنها أحاديث يرويها بعض

الرواة تامة وبعضهم مختصرة فيرويهما كما جاءت ليزيل الشبهة عن ناقلها ، ومنها أن الرواة ربما اختلفت عباراتهم فحدث راو بحديث فيه كلمة تحتل معنى آخر فيورده بطرقه إذا صحت على شرطه ويفرد لكل لفظ بابا مفردا ، ومنها أحاديث تعارض فيها الوصل والإرسال ورجح عنده الوصل فاعتمده وأورد الإرسال منبهاً على أنه لا تأثير له عنده في الموصول ، ومنها أحاديث زاد فيها بعض الرواة رجلا في الإسناد ونقصه بعضهم فيوردها على الوجهين حيث يصح عنده أن الراوى سمعه من شيخ حدثه به عن آخر ثم لقي آخر فحدثه به فكان يرويه على الوجهين ، ومنها أنه ربما يأتي حديثا عن من راويه فيورده من طريق آخر مصرحا فيها بالسماع على ما عرف من طريقة في اشتراط ثبوت اللقاء من المعنعن وأما تقطيعه للحديث في الأبواب تارة واقتصاره على بعضه أخرى فلا تنة إن كان المتن قصيرا أو مرتبطا ببعضه ببعض وقد اشتمل على حكيم فصاعدا فإنه يعيده بحسب ذلك مراعى عدم إخلاله من فائدة جلية حديثة وهي إirاده له من شيخ سوى الشيخ الذي أخرجه عنه قبل ذلك ، فيستفاد بذلك كثرة الطرق لذلك الحديث وربما ضاق عليه فخرج الحديث حيث لا يكون له إلا طريق واحد فيتصرف حينئذ فيه في مواضع موصولا وفي آخر معلقا وتارة تاما وأخرى مقتصرا على طرفه الذي يحتاج إليه في ذلك الباب فإن كان المتن مشتملا على جمل متعددة لا تعلق لأحداها بالآخرى فإنه يخرج كل جملة منها في باب مستقل فرارا من التطويل وربما نشط فساقه بتأمله فقد اتضح أنه لا يعيد إلا لفائدة وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يعمم النظر أنه ترك الكتاب بلا تبليص وبالجملة تراجع حيرت الأفكار وأدهشت العقول والأبصار ونعم ما قيل

أعيا فحول العلم حل رموزها أبداه في الأبواب والأسرار

الكلام على المترجم له وبه

والنبيه على ما وقع للحافظ من الاختلاف فيه

قال الحافظ في المقدمة ما حاصله أن جميع ما في الترجمة من الآيات والآثار وغيرها فهو مترجم به لأنه جرى به في الترجمة وعقدت الترجمة به فهو مترجم به وما بعدها من الأحاديث المرفوعة فهو مترجم له لأنه أوردت الترجمة لأجله ولسيبه ثم ذكر الحافظ رحمه الله تعالى في مقام آخر كلاما يخالفه يسيرا ويدل على أن نفس أجزاء الترجمة قد تكون بعضها مترجمة بها وبعضها مترجمة لها كما في ص ١١٠ باب يهوى بالنكبير حين يسجد . وقال نافع كان ابن عمر يضع يديه قبل ركبته ثم أخرج البخاري حديثا يناسب الجزء الأول فقط ولم يخرج للثاني حديثا قال الحافظ واستشكل إيراد هذا الأثر في هذه الترجمة لأنه لا مناسبة له من الهوى بالنكبير ثم نقل جوابا عن ابن المنير رحمه الله تعالى ولم يرتض به وأجاب من عند نفسه وقال والذي يظهر أن أثر ابن عمر من جملة الترجمة فهو مترجم به لا مترجم له فجعل كما ترى قوله يهوى بالنكبير الخ مترجما له وقوله قال نافع مترجما به مع أن كله مترجم به على الاصطلاح الأول وأراد

بالمترجم له ههنا ما يذ كر له دليل في ما بعد وبالمترجم به ما لا يوجد له دليل وإنما الغرض من ذكر تلك الأجزاء الاطلاع عليها فقط لكونها مناسبة للباب أو ضرورة في أنفسها بخلاف الأجزاء التي جعلت مترجمها فإن المقصود من ذكرها الإيضاح بإثباتها وإيراد الدليل عليها وهذا اصطلاح آخر منه وكان الأليق الطرد على اصطلاح واحد في جميع الشرح لئلا يتشتت البال ولعله رام منه التفصي عن العويصات عند بيان المناسبة بين الأبواب والمرفوعات فإنه قد وجد في الترجمة ما لا يناسبه الحديث المرفوع فيشكل بيان المناسبة ويحتاج إلى إبداء التأويلات . وحينئذ حاصل جوابه ان الأجزاء التي لا يناسبها الحديث ليست مترجمة لها ليطلب لها دليل في المرفوع وإنما ذكرت تبعاً فلا حاجة إلى نجشم التكاليف - (يقول الجامع) لا يخفى على العلماء ذوى الألباب أن المصنف العلامة لم يفصح بنفسه بعاداته في جامعه ولا في الخارج وإنما ذكر العلماء ما ذكروا من عاداته بعد السبر حدساً منهم لا غير فكل يقول حسب فهمه واشتغاله بكتابه فإن الرجل وفطنته والرجل وذكائه فلا ينبغي لأحد النزاع فيه من الشيخ رحمه الله تعالى فإن كانت قريحته تسمح بما ذكرنا من عاداته فليقبله وإلا فسوف يقبله اهـ

القول الفصل في أن خبر الصحيحين يفيد القطع

اختلفوا في أن أحاديث الصحيحين هل تفيد القطع أم لا فالجمهور إلى أنها لا تفيد القطع وذهب الحافظ رضي الله عنه إلى أنها تفيد القطع وإليه جنح شمس الأئمة السرخسي رضي الله عنه من الحنفية والحافظ ابن تيمية من الحنابلة والشيخ عمرو بن الصلاح رضي الله عنه وهو لا . وإن كانوا أقل عدداً إلا أن رأيهم هو الرأي وقد سبق في المثل السائر :

تعيرونا أنا قليل عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل

ثم صرح الحافظ رضي الله عنه أن إفادتها القطع نظري كإعجاز القرآن فإنه معجز قطعاً إلا أنه نظري لا يتبين إلا لمن كان له يد في علوم العربية عن آخرها ولذا قيل لم يدر إعجاز القرآن إلا الأعرجان فإن قيل إن فيهما أخباراً آحاداً وقد تقرر في الأصول أنها لا تفيد غير الظن قلت لاضير فإن هذا باعتبار الأصل وذاك بعد احتفاف القرائن واعتضاد الطرق فلا يحصل القطع إلا لأصحاب الفن الذين يسرهم الله سبحانه التمييز بين الفضة والفضة ورزقهم علماً من أحوال الرواة والجرح والتعديل فإنهم إذا مروا على حديث وتبعوا طريقه وفتشوا رجاله وعلوا حال إسناده يحصل لهم القطع وإن لم يحصل لمن لم يكن له بصر ولا بصيرة . ومن ههنا تبين أن إفادة القطع ليست من جهة إطباق الأئمة على أخبارهما بل من جهة ما قلنا من أن النظر في أحوال الرواة وثقتهم وضبطهم وعدالتهم وجلالتهم قد يفضي إلى الجزم بخبرهم للمعائن العاني والمتبصر المعاني

والسر فيه أنهم اعتبروا في تقسيم الخبر القرون الثلاثة المشهودة لها بالخبر فقط . فالتواطؤ وغيره إنما يعتبر فيها لا فيما بعدها لأن كثيراً من أخبار الأحاد قد اشتهرت فيما بعدها فلا عبرة باشتهارها لأن ماهو ظني في الأصل لا ينقلب قاطعاً بالاشتهار فيما بعد ، فإطباق الأمة على خبرهما لا يصلح دليلاً على إفادة القطع لكونها آحاداً في الأصل نعم يمكن أن يفيد القطع بالنظر إلى حال الإسناد وأحوال الرجال وهذا جهة أخرى ألا ترى أن الواحد جليل القدر إذا أخبرك بأمر فنظرت إلى حاله وثقته وعلمه ودينه أيقنت بخبره كفلق الصبح ولا يبقى في نفسك قلق واضطراب وكفاك عن جماعة فإن واحداً قد يزن جماعة بل يرجحهم والآخر قد يكون كريشة طائر لا يوازي جناح بعوضة وإن إبراهيم كان أمة قاتلاً ومن أمته من يحى يوم القيامة أمة وحده وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

فهذا تماوت واختلاف بين الناس فخير الواحد مثل الأول يفوق على خبر الذين ليسوا بمثابته قطعاً وبقيناً إلا أن تلك الإفادة تكون لمن له معرفة في نقد الرجال وصناعة الحديث وبمثله أجابوا بما كان يرد على أهل قباء حيث استداروا إلى الكعبة في صلواتهم بخبر الواحد مع أن قبلتهم كانت ثابتة بالقاطع فلم يكن التحول عنها جائزاً لهم إلا بالقاطع ولم يوجد غير خبر الواحد . وحاصل الجواب أنه كان عندهم خبر من قبل أن النبي صلى الله عليه وسلم يجب أن يوجهه إلى البيت وأنه يقلب وجهه في السماء طمعاً في الوحي وأن ربه سيسارع إلى ما يرضاه حتى إذا جاءهم ممن وثقوا به واحتف بخبره بالقرائن أذعنوا به وعلموا أن ربه ولاه وحصل لهم اليقين لأن الخبر بعد تلك الاحتفافات صار يفيد اليقين بعد ما كان ظنياً من أصله ونعم ما قال بعض من العلماء أن أكثر الأحاد كان مفيداً للعلم في عهده عليه السلام ولما كان هذا أمراً لا يسع إنكاره لأحد جعل الحافظ هذا النزاع راجعاً إلى النزاع اللفظي فلم يبق في نفس إفادة القطع خلاف ولا شقاق وإنما هو في أن تلك الإفادة بديهية أو نظرية فمن ذهب إلى أنها تفيد القطع أراد به النظرى من أنكرها أراد به الضرورى هذا فإنه تحقيق حقيق بالقبول ومن حاد عنه فقد عدل عن المسلك الصحيح .

فإن قيل وفيهما أحاديث شك فيها الراوى بنفسه وتردد فيها فكيف سبيل العلم بها ؟ قلت هذا الوهم لم يوجد في نفس الحديث الذى هو مدار المسئلة وإنما وجد في الأمور الزائدة التى ليست لها دخلا في الحكم كتعبين اسم الراوى أو القصة ونحوهما فلا يضر في إفادة القطع . وبعد اللتى والتى ان أخبار الصحيحين لا تخلو عن إفادة القطع إلا في موضع يمنع عنه مانع كأن أخرجه المصنف حديثاً ثم لم يوب على جزء من أجزائه فلا يكون مفيداً للقطع في هذا الجزء لأن عدم تبويه على هذا الجزء أورد فيه شبهة وثقيل كان من جهة القرائن وهذا قرينة على خلافه فيتخلف عنه القطع في هذا

الجزء خاصة أما أن لا يفيد القطع في جزء من أجزائه ويخلو عنه الخبر بتمامه فلا ، ومثاله حديث الركعتين بعد الوتر قاعداً قد ثبت بإسناد صحيح قولاً وفعلاً وإن زعم الشيخ الذوى رحمه الله أن قيد القعود فيه اتفاق ، وظن مالك أنه يخالف قوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا فترك العمل به ولكنه معتبر عندي ولا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم أيضاً كما سيجيء . تقريره في موضعه إن شاء الله تعالى . والبخارى أخرج هذا الحديث وترجم على سائر أجزائه ولم يترجم على هذا الجزء فقط وهكذا صنع في حديث الاشتراط في الحج فلم يخرج في كتاب الحج بل أخرجه في كتاب النكاح لمسألة أخرى فالظن بجلالة المصنف رحمه الله أنه لا يفعله جزافاً بل لغرض وهو أنه إذا يريد أن لا يختار مسألة يخرج حديثاً تارة ثم يترجم على سائر أجزائه ولا يترجم على هذه المسألة إشارة إلى أنها غير مختارة عنده فكأنها لا تستنبط منه وأخرى لا يخرج في باب أصل بل يخرج في باب آخر يناسبه باعتبار الجزء الآخر إيماء إلى أنه ليس غافلاً عن هذا الحديث إلا أن هذه المسألة عنده ضعيفة فلا يجب أن ينتقل إليها ذهن ذاهن فكأنه يذهل عنها ويتغافل ولا يذكر أن لها حديثاً في الذخيرة وإذا جاء أو أن ذكر المسألة الأخرى تذكر وأخرج هذا الحديث بعينه وترجم على الجزء الآخر الذي أراد أن يستنبط منه مسألة مختارة عنده وصنعه هذا كثير في كتابه فاعلمه

نخبر الواحد لا يكون مفيداً للقطع في هذا الجزء عندى نعم لا يخلو عن إفادة القطع وهذا ما أوردنا من قولنا إن خبر الصحيحين يفيد القطع والله تعالى أعلم

تحقيق في معنى الزيادة بالخبر بما خلت عنه الزبر والأسفار

واعلم أن النص إذا جاء ساكنا عن شيء وجاء الخبر يشبهه فهل تجوز تلك الزيادة وتزاد به على القاطع فما ذكره ساداتنا العظام رحمهم الله تعالى أنها لا تجوز لأنها في معنى النسخ وهو لا يجوز من خبر الواحد ومن أجل تلك المقالة شنع عليهم بعض المحدثين حتى أن أبا عمرو عدها من أحد وجهي النكارة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى والآخر منهما قوله بعدم جزئية الأعمال للإيمان فإنهم فهموا أن إمامنا الهمام لا يبالي بخبر النبي صلى الله عليه وسلم بمبالاة ولا يهم بالأعمال همأ وهذا كما ترى يبنى على صورة التعبير فقط كما ستعرف تكريمه وشمائله في كتاب الإيمان إن شاء الله تعالى فلذا غيرت عنوانهم من السلب إلى الإيجاب وكم من مواضع فعلت فيها مثل صنيعي في هذا المقام غيرت العنوان وأبقيت المسألة على حالها فإني أجد كثيرا من اعتراضاتهم علينا من هذا القبيل فإذا غير العنوان اندفعت وطاحت وهذا كما قيل : والحق قد يعتريه سوء تعبير

وبعض الاعتراضات تبني على سوء الفهم وفرط التعصب وهذا أيضاً من باب : —

وكم من عائب قولاً صحيحاً * وآفته من الفهم السقيم
 فأقول مغيراً كلامهم إن خبر الواحد تجوز منه الزيادة لكن في مرتبة الظن فلا يزداد به على
 القاطع ركناً أو شرطاً فما ثبت من القاطع يكون ركناً أو شرطاً وما ثبت من الخبر يكون واجباً أو
 مستحباً حسبما اقتضاه المقام وليس هذا من باب التغيير في المسألة بل من باب التصرف في التعبير
 فإن الزيادة عندهم في مرتبة الركنية والشرطية هي التي تسمى زيادة اصطلاحاً وأما في مرتبة
 الوجوب والاستحباب فلا يسمونها زيادة فحينئذ معنى قولهم لا تجوز الزيادة أى في مرتبة
 الركنية والشرطية ومعنى قولى تجوز الزيادة أى في مرتبة الوجوب فلا خلاف ولا شقاق نعم
 عباراتنا شتى وحسنك واحد . غير أنه يرد على تعبيرهم التهوين بآمر الخبر بخلاف ما اخترته فإنه
 يشعر من أول الأمر بأعمال الخير والاعتناء به وإعطاء حقه وتوفير حظه ووضعها في مكانه والحاصل
 أن الخبر عندنا معمول به أيضاً كما هو عندهم بل نقول إن لنا مزية عليهم فإنه يلزم على قولهم
 توقف القاطع على الظنى والتسوية بين مقطوع الوجود ومتروكه وهو غير معقول بخلاف مذهبنا
 فإن فيه أعمالاً لكل في مرتبته وتوفيراً لكل ذى حظ حظه وإعطاء لكل ذى حق حقه ووضعاً
 لكل شيء في مكانه فإن هذا من ذاك ؟

وهذا كله أخذته من كلام صاحب المنار حيث ذكر ستة مسائل لكون الخاص بيناً بنفسه
 ووال فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض وبطل شرط الولاء
 والترتيب والنسبية والنية في آية الوضوء والطهارة في آية الطواف اه لأنها كلها زيادات ثبتت من
 أخبار الأحاد فلو قلنا بتلك الزيادات وجوزناها لا يكون بياناً للنص لأن الخاص بين بنفسه فلا
 يكون إلا نسخاً وهو لا يصح بخبر الواحد أقول ومعلوم أن تلك الزيادات كلها منها ما هو
 واجبة ومنها ما هو مستحبة فاعتبرت كلها عندنا أيضاً فكيف القول بعدم الجواز مع الإقرار
 بتلك الزيادات بعضها في مرتبة الوجوب وبعضها في مرتبة الاستحباب وهل هذا إلا تناقض .

فهت من أن الزيادة في مرتبة الوجوب والاستحباب كأنها ليست زيادة عندهم اصطلاحاً
 بل هي ما في مرتبة الركنية والشرطية فحسب ولذا صح الإنكار بالزيادة مع الإقرار بوجوب
 بعضها واستحباب بعضها ولعلك علمت أننا معاشر الحنفية نوفي كل أحد كيله ولا نخسر الميزان بل
 نضع الموازين بالقسط كما أمر الله سبحانه

ولقد أحسن صاحب الهداية عند ذكر وجوب الفاتحة والسورة حيث قال الفاتحة لا تعين
 ركناً عندنا وكذا ضم السورة إليها لقوله تعالى « فاقروا ما ينسر من القرآن » والزيادة عليه بخبر
 الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبها اه

فصرح بأن خبر الواحد موجب للعمل وأنه قد عمل بموجبه ، ثم إنه لم يبحث في الدلالة بأن قوله **صلى الله عليه وسلم** : لا صلاة الخ يدل على انتفاء الصلاة رأسا عند انتفاء القراءة أو على انتفاءها كاملة بل صبا إلى إعطاء كل ذي حظ حظه بخلاف الشيخ ابن الهمام فإنه خالفه في طريق الجواب ونازعه في التقرير وقال : إن قوله **صلى الله عليه وسلم** لما لم يكن فيه دلائل على أن المراد منه نفي الأصل وأمكن حمله على نفي الكمال حملناه عليه وقلنا به فأقام البحث في دلالة على المعنى المراد بأنه نفي الكمال أو نفي الأصل رأسا ، فعنى الحديث عنده لا صلاة كاملة لا نفيا رأسا أقول وطريق صاحب الهداية هو الصواب ولا ينبغي أن يبحث في الدلالة كما فعله الشيخ رحمه الله تعالى فإنه إن أفاد في طرف أضره في طرف آخر ، لأن الخبر ظني الثبوت من قبل ، وبالبحث في الدلالة يصير ظني الدلالة أيضا فيفوت الوجوب أيضا كما فانت الركنية فيهدم أساس المطلوب فإن ظني الثبوت والدلالة لا يثبت منه الوجوب مع أنهما واجبان عندنا أيضا . وإن شئت تقرير الكلام على حسب ما رآه الشيخ رحمه الله تعالى فالأحسن فيه أن يقال : إنه ، من باب تنزيل الناقص منزلة الممدوم . ولما كانت الصلاة بدون الفاتحة خداجا اعتبرت في الحديث كأنها ليست صلاة ونفيت بما ينفي منه الأصل . وهذا طريق مملوك بين علماء المعاني بخلاف تقدير الكمال فإنهم لا يعرفونه فاعلمه .

إعادة مع إفادة

ثم نعود إلى بحث الزيادة والعود أحمد فنقول إنهم يأخذون النصوص عند تلاقيها مع الاخبار على اعتبارات ويعلم من صنيع الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى أنه يأخذ الكتاب في مرتبة الاطلاق أى لا بشرط شيء . والشئ ههنا هو تعيين السورة ولنوضح ذلك بمسئلة ومثال ، نلاحظ قوله تعالى « فاقروا ما تيسر من القرآن » مع قوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » يأخذ الشيخ النص في مرتبة الاطلاق وجعله ساكتا عن تعيين السور وحمله على بيان الاقدار رأى اقرءوا أى قدر شئتم من القرآن فالمسوق له هو بيان الاقدار ويستفاد من سكوتة ان الفاتحة والسورة سواء والحديث انما ورد في ذكر التعيين وحينئذ لم يبق بينهما تعارض وصار طريق كل غير طريق الآخر فما ذكر النص ليس بمذكور في الحديث وما تعرض اليه الحديث لم يسبق له النص فما ثبت بالنص يكون فرضا وما ثبت بالخبر يكون واجبا

ويستفاد من صنيع نحر الاسلام أنه يأخذ النص في مرتبة التجرد أى بشرط لا شيء . وحينئذ لا يكون طريق كل على حدة بل يتلاقى ويتعارض في بعض الأجزاء فيعطى كل ذي حظ حظه فإذا تعارض النص والخبر كما ههنا جعل ماثبت بالكتاب فرضا وما ثبت بالخبر واجبا رفعا للمساكن فهدا (٤ - مقدمة)

غير طريق الشيخ رحمه الله تعالى وان اشتركا في المآل فإنه حمل النص على نفي التعيين ثم إذا ورد التعيين في الحديث صار ظاهره التعارض ودفع بإقامة المراتب لا بتفريق الطرق كما فعله الشيخ رحمه الله تعالى وإقامة المراتب تكون في الشيء الواحد وتفریق الطرق يكون في الشيئين فاعلمه .

والطريق الثالث ما اختاره الشافعية فانهم يأخذون النص في مرتبة بشرط الشيء ويخرجون الحكم من المجموع فيكون المستفاد من النص بعد لحاظ الخبر معه فرضية الفاتحة قطعاً . أقول إن الأمر ليس كما زعموه من أن الأمور به في القرآن بعد ضم الحديث معه هو الفاتحة فقط بل الأمر ما ثبت من النص نجعله ركناً وما ثبت من الخبر نجعله واجباً كما ذكره صاحب الهداية وقد مر أنه لو لم نعط النص حظه بل نجعله موقوفاً على الخبر في معناه لزم توقف القاطع على الظني وهو باطل ، ولئن سلنا طريقهم فلنا أن نقول ان القاطع قطعي في مراده قطعاً وما يستفاد منه بعد لحاظ الخبر معه فهو ظني لأنه لم يثبت إلا بالظني فلا يفيد الحكم إلا بقدر دليله فلا يثبت منه غير الوجوب لا مراموه من الركنية وكذا ما زعمه الحنفية من أن المراد من النص - أي قوله تعالى فاقراءوا ما نيسر الخ - القراءة مطلقاً ولو بآية أيضاً مرجوح لأن المراد منه ما فعله الأمة الآن أي الفاتحة مع السورة وإلا يلزم حمل القرآن على الكراهة ودرجها في نظمه ، نعم كون هذا المراد مراداً بالنص ظني ولذا كانت قراءة الفاتحة مع السورة واجبة ، ألا ترى أنها لو فرضنا رجلاً قرأ آية في صلاته ثم ركع فهل نراه خالف قوله تعالى فاقراءوا الخ كيف وأنه قد أتى بما أمر على هذا التقدير فهل تستطيع أن تحكم على رجل امثل بما في القرآن وأتى بما أمر أن صلاته مكروهة تحريماً مع أنه أداها كما أمره الله سبحانه وهذا معنى قولنا يلزم درج كراهة التحريم في النظم وحمل النص عليه فإنه يلزم أن تبقى صلاته مكروهة بعد الإتيان بما في القرآن أيضاً ، فان قلت وإذا قد منعت أن تراد من الكتاب الفاتحة فقط فكيف ساغ لك أن تريد منه الفاتحة مع السورة قلت هذا غير منآت علينا فإننا لا نقول بركنيتهما بل نقول بالوجوب فيهما أيضاً بخلاف الشافعية فانهم أخذوا الفاتحة في مرتبة الركنية فمنعناه .

بقى شيء وهو أن خبر الصحيحين إذا أفاد القطع وإن كان نظرياً على ما حققناه سابقاً فهل تجوز منه الزيادة أولاً والذي عندي أنه لا تجوز لأنها أخبار آحاد بعد لم ترق إلى مرتبة المتواتر والمشهور وإفادة القطع أمر آخر فإنه استفيد من تلقاء الإسناد ، ثم هو مقتصر على المطلع المتيقظ حتى لا يكاد يحصل الكثير من الناس ولذا أنكروه ، والقطعي الذي يجوز منه الزيادة هو ما أفاد القطع بدون النظر إلى حال الإسناد والفحص في أحوال الرجال وهو المتواتر والمشهور فاعلمه

نقول ینبغی للناظر أن یراعیها

حکی البیهقی فی باب المسح علی الجوربین ص ۲۸۴ عن مسلم أنه قال : لا یتک ظاهر القرآن بمثل أن یراعی کذا فی تہذیب السنن لابن القیم والزلیعی إلا أن فیہ قالوا لا یتک الخ بدل قال لا یتک والظاهر قال لا یتک الخ کما فی البیهقی
وفی الترمذی فی باب الوضوء بالنیذ قال أبو عیسی وقول من قال لا یتوضأ بالنیذ أقرب إلى الکتاب وأشبہ لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتیمموا صعيداً طيباً انتهى
قلت وإنما یستنکر هذا علی مذهبنا ولا بعد فیہ علی مذهب الشافعية ومن نحا نحوم فإن مذهبهم جواز الزیادة علی الاطلاق ، وإنما نقلت کلام الإمامین لتکون علی ذکر منه ولا تغفل فإن کلام الترمذی مع کونه شافعیاً یومی إلى ما اخترناه ویلیق بأصلنا

تحذیر

واعلم أنه قد وقع فی کتب الاصول فی هذا البحث لفظ الردان فأخذ بالکتاب ونرد الخبر وأرادوا به عدم اعتداده فی مرتبة الکتاب وصدقوا إلا أنهم أساءوا فی التعبير فینبغی أن یحترز عن هذا التعبير الموهوم وهذا کما فی کتبنا فی کثیر من المواضع جار وضح مع أن المقام بشتمل علی کراهة التحريم عندنا أيضاً وظاهر کلامهم بنفیهما لا یستوحش منه الخصوم فینبغی أن یوضع لفظ آخر مکانه ویقی عن مواضع الريب والریة

هل التخصیص والزیادة من باب واحد

ثم أن یلحق بهذه المسئلة مسئلة تخصیص عام الکتاب بالخبر ، فقیل إنه من باب واحد فلا یجوز كالزیادة ، وقیل من بابی فیجوز ، وفی کتبنا عامة ان عام الکتاب لا یخصص بالخبر عندنا ، والذي وضع لدی أنه یجوز لأن کتب المذاهب الثلاثة صرحوا بجوازه عند الأئمة الأربعة کما فی المحصول والمختصر وشرحه للعضد وشرح الاسنوی علی المنهاج للقاضی الیضاوی والمستصفي وغيرها فاختلف علماؤنا وعلما المذاهب الآخر فی نقل مذهبنا ، وکنت أظن أولاً أن المذهب الصحیح ما نقلوه لأن ما فی کتبنا نقل المتأخرین وقد نسب إلى الکرخی منا رحمه الله تعالى أن التخصیص جائز عنده فاعتمدت علیه للمذهب وجعلت ما اختاره مذهب الامام لأنه اقدم واثبت وما فی کتبنا فکأنه مختارهم وليس مذهبنا اللهم الا أن یكون عندهم نقل (صحیح) من صاحب المذهب .

وجعل الشيخ ابن الهمام مسألة الزيادة والتخصيص من واحد واحد وقل انه زيادة كتنقييد المطابق الا أنهم لا يسمونها زيادة اصطلاحاً بل يسمونها تخصيصاً والتقييد زيادة أقول بل هما مسئلتان مختلفتان وليس التخصيص من باب الزيادة فان الزيادة إنما تكون فيما يكون النص ساكناً عنه فجاء الخبر بالمسكوت عنه والتخصيص يجري فيما يتناوله النص لا في المسكوت عنه لأنه اخراج بعض متناولات النص فينبغي شموله أولاً ليصح اخراجه آخرًا . يقول الجامع هكذا وجدت في تذكرتي ورب موضع لم أسمع منه الامرة واحدة وهذا منها فلينظر فيه

عقدة في حكم التعارض وحلها

واعلم أن الحديثين إذا لاح بينهما تعارض فحكمه عندنا أن يحمل أولاً على النسخ فيجعل أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ثم ينزل إلى الترجيح فإن لم يظهر وجه ترجيح أحدهما على الآخر يصار إلى التطبيق فإن أمكن فيها وإلا فإلى التساقط ، هذا هو الترتيب عند التعارض عندنا كما في التحرير وعند الشافعية يبدأ أولاً بالتطبيق ثم بالنسخ ثم بالترجيح ثم بالتساقط قلت وما اختاره الشافعية رأى حسن في بادىء النظر وما يظهر بعد التعمق هو أن ما ذهبنا إليه أولى لأن الترتيب بين النسخ والتساقط ظاهر فإن التساقط إنما هو عند تعذر التطبيق وما دام أمكن الجمع لا معنى للتساقط وكذا تقديم الترجيح على التطبيق أيضاً واضح ، فإن الأخذ بالراجح مما جبل عليه الإنسان فهو من فطرته ألا ترى أنك إذا سمعت رجلاً أفتاك في مسألة بجواب ثم تسمع رجلاً أفضل منه يجيب بغير جوابه تأخذ بما أجاب به الأفضل بدون تأمل ولا تركن إلى قول المفضول أصلاً وهو الأخذ بالراجح من حيث لا ندريه

بقى تقديم النسخ على الترجيح فغير ظاهر وما يحكم به الوجدان أن النسخ آخر الخبر فينبغي أن يؤخر من الكل ، وقد تصدى لجوابه بعض من العلماء المتأخرين فكتب عليه رسالة مستقلة وبذل جهده فيها ثم لم يقدر على الجواب ، وما فتح الله على هو أن المراد من النسخ ما جاء مصرحاً ، الحديث كقوله صلى الله عليه وسلم نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، وكما رواه الترمذي عن أبي بن كعب إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنها ولا يستريب في تقديم هذا النوع إلا من سفه نفسه فإنه إذا تعين النسخ في باب فالتصدي إلى الجمع أو الترجيح لا يكون إلا سفهاً وغباوة فعلم أن ما اختاره الحنفية هو الترتيب العقلي وهو الحق بعد الإمعان وإن كان النظر الظاهر يحكم بخلافه ونريدك إيضاحاً بما رواه مسلم عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه قال خرجت مع رسول الله ﷺ يوم الاثنين إلى قباء حتى إذا كنا في بني سالم وقف رسول الله صلى الله عليه

وسلم على باب عتيان فصرخ به فخرج يجر إزاره فقال رسول الله ﷺ أعجلنا الرجل فقال عتيان يا رسول الله أرأيت رجلا يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا عليه ؟ قل رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما الماء من الماء ، فهذا يدل صراحة على أن الغسل إنما يجب بالإزالة فقط وعلى أن قوله ﷺ إنما الماء من الماء ورد في الجماع يقظة كما يدل عليه السياق ويعارضه ما رواه عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل (مختصرا) وفي رواية أبي هريرة عنده وإن لم ينزل . فهذا يدل صراحة على أن الغسل لا ينوط بالإزالة بل بدور على المس والغيبوبة ، فقد منّا النسخ على أصلنا ، وطلبنا هل نجد في هذا الباب شيئا لأن العدول عنه عندنا إلى غيره إنما هو عند فقدان دلائل النسخ فوجدنا نسخة ظاهرا ولا كظهور الشمس في رابعة النهار فقد روى الترمذي عن أبي بن كعب إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام واطنب الطحاوي الكلام فيه وأكثر في الروايات الدالة على النسخ وأقوى شيء ما أخرجه عن عمر بن الخطاب أنه قال بمحض من الصحابة رضي الله عنهم لا أسمع أحدا يقول الماء من الماء إلا جعلته نكالا فإذا تبين النسخ بهذا المثابة وتحتمل حينئذ إبداء المحامل وذكر وجوده النرجيح أو التطبيق لا يكون الاختلاف الواقع ولذا أقول ما رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنه الماء من الماء في الاحتلام ينبغي أن يصرف عن ظاهره ويحمل على بيان المسألة بعنوان الحديث أو إبراز عنوان الحديث غير منسوخ في بعض الجزئيات لا كما توهم بعضهم أنه تفسير لمعنى الحديث وبيان لمراده بحيث لا يحتاج إلى النسخ فإنه يكون من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله لأنك قد علمت أن قوله ﷺ الماء من الماء لم يرد في الاحتلام قط بل جاء في الجماع كما يدل عليه قصة عتيان فكيف يصلح أن يكون بيانا لمراده صلى الله عليه وسلم على أن حاصل هذا التوجيه أن الغسل من الإزالة لم يكن في الإسلام أصلا وأنه لم يرد في هذا الباب نسخ وأن المسألة فيما يوجب الغسل الآن كما كان ومعلوم أن العمل عليه استمر إلى زمن ثم نسخ ونحن لا نظن بمثل ابن عباس رضي الله عنه أن يكون غافلا عن مثل هذه المسألة الفاشية سيما بعد هذا الإجماع الظاهر وإذن لابد علينا أن نذكر كلامه وجهاً وقد ذكرناه ولعله يضيق به صدر من اعتاد بالمشي على الألفاظ ، وأما من ارتاض وتدرّب فيشرح به صدره ويفرج أمره ، ألا ترى أن ابن عباس رضي الله عنه يقول إن الإقضاء سنة ، فهذا نحو تعبيرنا مكتة ومثل هذا في تعبيراته كثير والذكي الفطن يقول كذلك كثيرا كالبخاري ربما يذكر المسألة بعنوان الحديث وهذا بعدما عرفت نكاته نحو من البلاغة وإنما أطينا الكلام فيه لأننا نريد أن نصون جناب ابن عباس رضي الله عنه عن تأويلات بعيدة ولو أنصفت لحسنت أن حمل كلامه على ما ذكرنا أولى بشأنه مما ذكره وللناس فيما يعشقون

مذاهب * والحاصل أن النسخ إذا علم من جهة صاحب الشريعة أو صحابته رضى الله عنهم يقدم على الترجيح وغيره من غير ريب وريية فلا تكن من الممترين والله تعالى أعلم ولما أبحر الكلام إلى هنا ألحقنا به بعض مباحث النسخ أيضا .

كيف النسخ قبل العمل

واعلم أن النسخ قبل العمل لا يجوز عند جماعة وأجازه آخرون وقد فرغ عنه في مقامه . ويرد على الأول أن النبي ﷺ لما أسرى به وفرض عليه خمسون صلاة ثم خفف عنه حتى آل الأمر إلى الخمس فجاء النسخ قبل العمل وتحير في جوابه أولو الأحلام والنهي فاحتال بعضهم لدفعه وقال إن الواجب هو الإيمان بالمنسوخ وعقد القلب والعمل عليه غير ضروري ، وإذ قد وجد التسليم من النبي صلى الله عليه وسلم فقد ناب عن أمته . وهذا القدر يكفي للنسخ وهذا مخدوش فإن كون الاعتقاد بحقية المنسوخ كافيا للنسخ أول النظر، وذكروا له وجوها آخر لا ترجع إلى كثير طائل

ولا نسخ فيه عندي فلا سؤال ولا جواب بل هو إلقاء للبراد على المخاطب بعد مراجعات شتى وإبراز لما في الضمير حصة حصة ليكون له وقع في النفس ومحل من القبول لأن الحاصل بعد الطلب أعز من المنساق بلا تعب ، فهذا من طرق التفهيم بل هو نحو من العناية والاكرام والتفضل والاندام على سيد الأنام . كيف وفي النسائي فقال هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدى الخ فبه الله سبحانه على أنه لا نسخ وإنما هو من باب الحسنات بعشر أمثالها ، فالخمس ههنا خمسون عند ربنا تبارك وتعالى كما قال «وان يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون» وهذا كما عند الترمذي وصححه عن عمران بن حصين قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال ان ابني مات فما لي من ميراثه قال لك السدس فلما ولي دعاه قال لك سدس آخر فلما ولي دعاه قال ان السدس الآخر طعمة فلم يجعل له الثالث من أول الأمر بل جعل السدس والسدس . فهل يقول عاقل انه نسخ ؟ بل هو إلقاء للبراد حصة حصة لمعان يراعيها المتكلم في نفسه فاعلمه ولا تكن من القاصرين .

هل يعتبر العمل بالمنسوخ بعد نزول الناسخ (١)

نسب إلى البعض أن العمل بالمنسوخ لا يعتبر بمجرد نزول الناسخ سواء بلغه النبي أو لم يبلغه إلى

(١) قال المازري وغيره اختلفوا في النسخ إذا ورد متى يتحقق حكمه على المكلف ويحتج بهذا الحديث لأحد القولين (أي حديث نزول الناسخ في تحويل القبلة عند البخاري في كتاب الإيمان) وهو انه لا يثبت

أحد وفيه أن بطلان العمل قبل العلم بالناسخ بل قبل التبليغ بما لا يعقل فإنه يؤل إلا التكليف بما لا يطاق ، وفصل فيه الآخرون فقالوا أن عمل به بعد ما بلغه النبي ولو واحداً منهم بطل ، وأما إذا لم يبلغ أحداً منهم فلا وهذا معقول فإن تبليغ الجميع متعذر فلا يجب عليه والواحد كاف لظهور الناسخ والظهور في حق البعض كالأظهر في حق الكل فيما تعذر الوصول إلى الكل وما يحكم به الخاطر الفاترانه يتوقف في حكم الصحة والبطلان ، وينظر أن النبي هل تكفل بإبلاغه إليهم خاصة أو لا فإن كان تكفل به مثل إن أرسل إليهم رجلاً يخبرهم به لم يبطل عملهم قبل بلوغه إليهم وإلا لزم أن يلغوا فعله ولا تظهر ثمرته والعياذ بالله . وإن لم يتكفل به واكتفى بالتبليغ إلى الحاضرين في الآن الحاضر بطل عملهم بالمنسوخ وإن لم يبلغ الناسخ إليهم فإنه إذا ظهر في حق البعض فند ظهر في حق الكل وتظهر ثمرته في حق القضاء . إذا علمت هذا فاعلم أن أهل قباء صلوا ثلاث صلوات إلى بيت المقدس بعد نزول الناسخ لأنه لم يبلغ إليهم إلا في الفجر . فينبغي عندي أن تصح صلواتهم تلك كلها ولا تجب الإعادة عليهم لأن النبي ﷺ كان تكفل لهم وبعث إليهم رجلاً لذلك كما في الدارقطني وإن كان في الترمذي وغيره أنه مر بهم وليس فيه أنه أمره به والله تعالى أعلم .

(تنبيه) وما ينبغي أن يعلم أن النسخ عند السلف أطلق على تقييد المطلق وتخصيص العام وتأويل الظاهر أيضاً نص عليه ابن تيمية وابن حزم رحمهما الله تعالى وهو عند المتأخرين عبارة عن رفع حكم شرعي ووسع فيه الطحاوي بطريق ثالث فأطلقه على ظهور أمر بخلاف ما كان عند الصحابة رضي الله عنهم أيضاً كما فعل في مسألة الإبراد فكان عندهم التمجيل فإذا أبرد النبي ﷺ فقد ظهر بخلاف ما كان عندهم فأطاق فيه النسخ وهكذا فعل في رفع اليدين وغير واحد من المواضع ، ولذا كثر في كلام السلف إطلاق النسخ ومن لا يعلم طريقهم يتحير فيه وقد بينا لك حقيقة الحال .

أفعاله تعالى معللة بالأغراض أم لا

قد ظن قوم أن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض وبرهنوا عليه في مقامه قلت وما ذكره فاسد

حكمه حتى يبلغ المكلف لأنه ذكر أنهم تحولوا إلى القبلة وهم في الصلاة ولم يعيدوا ما مضى فهذا يدل على أن الحكم إنما يثبت بعد البلاغ ، وقال غيره فائدة الخلاف في هذه المسألة في أن ما فعل من العبادات بعد النسخ وقبل البلاغ هل يعاد أم لا ؟ ولا خلاف أنه لا يلزم حكمه قبل تبليغ جبرائيل عليه السلام وقال الطحاوي وفيه دليل على أن من لم يعلم بفرض الله ولم تبلغه الدعوة ولا أمكنه استعلام ذلك من غيره فالمرضى غير لازم والحجة غير قائمة عليه انتهى ص ٢٨٨ ج ١ عمدة القاري .

لأن غاية ما وجهوه به هو لزوم الاستكمال بالغير فأفعاله تعالى لا تتوقف على غرض ولا تعمل به، ووجه الفساد وما ذكره الشيخ ابن الهمام رضى الله عنه في التحرير أن الفقهاء والمحدثين أجمعوا على أن أفعاله تعالى معاملة بالأغراض، ولا دخل فيه للاستكمال فإن كماله تعالى هي التي استوجبت أن ترتب على أفعاله تلك الأغراض فذاته تعالى لا تتأخر عن الكمال في مرتبة من المراتب ومن هنا تنحل شبهة عظيمة أوردها الفلاسفة في كون الصفات عيناً له تعالى لازائدة عليه، قالوا إن القول بزيادة الصفات يستلزم خلو الذات عنها في مرتبة الذات وهو يوجب نقصاناً في الذات من جانب أو الاستكمال بالغير من جانب آخر وهو أو هن من بيت العنكبوت فإن الذات ليست عارية عن الكمال في مرتبة ما كاشمس فإن الضوء زائد على الشمس وصفة لها ومع هذا لا يلزم منها سلب الضوء في أي مرتبة فرض، والسرف فيه أن الذات إذا كانت كاملة فلا تتجرد عن كماليتها في أي مرتبة لوحظت كما أن ذاتيات الشيء وذاته لا تنفك عن نفسه بل فكه وتجريده عن ذاته يستلزم إعداءه ولذا قالوا انسلاخ الذاتيات عن الذات محال فالشمس مستضيئة ومستنيرة في ذاتها فبقي كذلك في أي مرتبة فرضت. كذلك الله سبحانه وتعالى كماله بالنظر إلى ذاته ليست مرهونة بأيدي الصفات فلا تفرض ذاته في مرتبة إلا كان كاملاً في تلك المرتبة وتجريده عن الكمالية وقطع النظر عنه يستلزم قطع النظر عن الذات. فاذن الصفات من فروع الذات وهذا لفظ الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وما أحسن وأماح لفظ الفروع. فذقه بل الصفات من أجل البرهان على كمال الذات فإنه لو لم تكن الذات كاملة لما أفيضت منها تلك الصفات. ولنا فيه كلام طويل ذكرناه في موضعه، وما قال جهلاء الفلاسفة فإيس بشي. ولا أدري ماذا أرادوا بقولهم إن الصفات عين الذات مع أن في الشفا. «فصل على نفي القدرة» وكذلك حال السمع والبصر والارادة عندهم فإن الله سبحانه وتعالى فاعل بالإيجاب عندهم. بقي العلم فذهب أرسطو وابن سينا أن علم الباري حصولي فيكون زائداً قطعاً فأين الصفات عندهم ليقال إنها عين الذات فإنهم نفوها رأساً ثم إن أقروا بالعلم فقد جعلوه زائداً على الذات بجعله حصولياً فينبذ لم يبق لقولهم مصادق وصار كقولهم جمعة ولا أرى طحيناً ثم لزم على قولهم الاستكمال بالغير أيضاً ولم يحصل لهم التفصي بجعل الصفات عيناً والحل ما ذكرناه فاعلمه وكن من الشاكرين والأنسب عندي أن يترك لفظ الأغراض ويقال إن أفعاله تعالى معاملة بالغايات. والفرق بين الغاية والغرض غير خفي على اللبيب والله تعالى أعلم.

ذكر الترتيب بين الصحاح الست وبيان مذاهبهم مع بغض الفوائد المهمة

واعلم أنه انعقد الاجماع على صحة البخاري ومسلم إلا أن، سلباً يشتمل عندي على الحسن أيضاً كما في باب مذمة الشعر وذلك لأنه جرى على اصطلاح القدماء ولم يفرق بين الحسن والصحيح قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: إن تقسيم الحديث عند قدمائهم كان إلى قسمين فقط صحيح وضعيف والحسن لذاته كان عندهم داخلاً في الصحيح وإليه جنح غير واحد من الأئمة حتى أنه نقل الاجماع على ذلك. قلت دعوى الاجماع غير صحيح لأن البخاري وعلي بن المديني ممن يفرقان بينهما حتى جاء الترمذي وتبع في ذلك شيخه فشهرة ونوه بذكره وعليه مشي في جميع كتابه. وما ذكره مسلم في المقدمة من تقسيم الرواة على ثلاث طبقات وعد من الثانية ليث بن أبي سليم وهو راوي لحديث قراءة الإمام له قراءة فمراده تثليث طبقات الرواة والاكتفاء بذكر أحاديث الاثنين منها في كتابه لأنه يصنف ثلاث تصنيفات باعتبار طبقات الرواة كما فهمه النووي

ثم إن الدارقطني تنبّع على البخاري في أزيد من مائة موضع ولم يستطع أن يتكلم إلا في الأسانيد بالوصل والارسال غير موضع واحد وهو إذا جاء أحدكم والامام يخطب فليصل ركعتين وليتجاوز فيهما، فإنه تكلم فيه بما يتعلق بحال المتن، ووجهه أن الدارقطني يمشي على القواعد المعمدة عندهم فينازعه من القواعد، وشأن البخاري أرفع من ذلك فإنه يمشي على اجتهاده وينظر إلى خصوص المقام وشهادة الوجدان وإنما القواعد لغير الممارس على حد التحديد للعوام فيما لم يرد به التحديد من الشارع ورتبتهما أعلى من الكل بعد اختلاف يسير بينهما، وبالجملة فالمقدم صحيح البخاري ثم الصحيح لمسلم، وبعدهما عندي صغير النسائي على خلاف ما عندهم لأنه قال كل ما أخرجت في الصغير فهو صحيح عندي بخلاف أبي داود فإنه لم يشترط الصحة بل قال كلما أخرجت في كتابي فهو صالح للعمل عندي فيعم الحسن، وأما الحافظ فلا يترك أحاديث النسائي والموطأ بالنقد كأنه يشير إلى أن أحاديثهما تحتاج إلى النقد جزئياً ولا يحكم عليهما بالصحة كلياً، وعندي النسائي كله مستغنى عن النقد قال السبكي والذهبي إن النسائي أحفظ من مسلم قلت هذا الفرق في أشخاصهما لا في كتابيهما فإن كتاب مسلم أصح من النسائي، وقصته أن السبكي كان يتعلم على الذهبي فلما رجع يوماً قال لأبيه الشيخ تقي الدين إن أستاذي قال اليوم قولاً عجيباً قال ماهو؟ قال: قال إن النسائي أحفظ من مسلم فقال الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى أصاب الذهبي ولا ريب أنه كذلك، وبعده أبو داود فإنه وإن اشتمل على أحاديث ضعاف إلا أن ضعفها يسير، وقد أخرج أبو داود رواية عن جابر الجعفي أيضاً وهو أجمع كتاب في السنن حتى قال الخطابي إنه أجمع كتاب في الدين، ويقربه عندي كتاب

الطحاوي المشهور بشرح معاني الآثار ، فان رواته كلهم معروفون وإن كان بعضهم متكماً فيه أيضاً ثم الترمذي وكتابه وإن اشتمل على غرائب وضعاف لكنه يثبت عليه في كل موضع وهو وإن كان أقل حديثاً باعتبار السرد في الأبواب إلا أنه جبره بالإجماع إليها ضمن قوله وفي الباب . ثم إن الترمذي ليس عنده إسناد مذهب الإمام أبي حنيفة فلذا لا يذكر اسمه صراحة بخلاف مذاهب الأئمة الأخر فلما عنده أسانيد سردها في كتاب العلل ويظن من ليس عنده علم أنه لا يذكر اسمه لعدم رضائه منه ، وبعده ابن ماجه وفيه نحو من عشرين حديثاً متهم بالوضع

وأما الموطأ لمالك ؛ فلكونه مشتملاً على الآثار كثيراً لم تتكلم عليه ، قال ابن حزم لقد أحصيت ما في موطأ مالك فوجدت فيه خمسمائة وثلاثة وستين مسنداً ، وثلاثمائة وثلاثة وستين مراسلاً ، وفيه نيف وسبعون حديثاً قد ترك مالك نفسه العمل عليها وفيها أحاديث ضعيفة أوهاها جمهور العلماء قال الخطيب إن الموطأ مقدم على كل كتاب من الجوامع والمسانيد .

والصحيح عندي على أربعة أنحاء . الأول ما يكون رواته ثقات وعدولامع تعاضده بالتوارث والتعامل وهو أعلى الصحاح عندي ثم ما صححه أحد من الأئمة صراحة ثم ما أخرج في الكتب التي ألزم فيها بالصحة وإن لم يصحح جزئياً كصحيح ابن خزيمة وصحيح ابن السكيت وصحيح ابن حبان والنسائي ثم ما يكون رواته سائمين عن الجرح

واعلم أن البخاري مجتهد لا يريب فيه وما اشتهر أنه شافعي فلهذا وافقته إياه في المسائل المشهورة وإلا فوافقته للإمام الأعظم ليس أقل مما وافق فيه الشافعي ، وكونه من تلامذة الحيدري لا ينفع لأنه من تلامذة إسحق ابن راهويه أيضاً وهو حنفي فعده شافعيًا باعتبار الطبقة ليس بأولى من عنده حنفياً وأما الترمذي فهو شافعي المذهب لم يخالفه صراحة إلا في مسألة الإبراد والنسائي وأبو داود حنبلان صرح به الحافظ ابن تيمية ، وزعم آخرون أنهما شافعيان ، وأما مسلم وابن ماجة فلا يعلم مذهبهما . وأما أبواب مسلم فليست بما وضعها المصنف رحمه الله تعالى بنفسه ليستدل منها على مذهبه

تحقيق المناط وتخرجها وتنقيحها

واعلم أنه قد طال بحثهم في تحقيق معاني هذه الألفاظ وتنقيحها وتخرجها ، فنحن نلقى عليك قدراً حملياً لتكون على ذكر منه ولا يسهلك تطويلهم في هذا الباب وقد قششت كلماتهم وأتعبت نفسي في تحصيل أب كلامهم ونحوه فلم أقدر على تلخيصه مع التسهيل . فكل ما هممت أن الخصة صعب على تسهيله وتفهيمة كما أريد وكلما أردت أن أسهله صعب على تلخيصه ، فاما كانت العبارة تطول والفريضة تعول ، أو كانت تبقى بحملة ولا ينقطع عنها قال يقول وكذلك لم أر أحداً منهم نفع الكلام على هذا النمط ولو شئت أن أنقل كلماتهم

أيضاً أعجز عنه ولكني أردت أمر أفوقه ينفعك إن شاء الله تعالى . قال الشيخ رحمه الله تعالى في تقرير ألقاه على حفلة انعقدت بديوبند عند قدوم السيد رشيد رضا مدير جريدة « المنار » بمصر وقد كان مر في سائلة الكلام على هذه المسئلة يسيرا فنقلته ههنا مع بعض زيادات مهمة نافعة التقطتها في الأيام الخالية . قال الشيخ إن تحقق المناط أن يصدر حكم من الشارع في صورة جزئية ثم يثبت ويحقق ذلك في سائر الجزئيات من نوع تلك الصورة ، مثاله تقويم جزاء الصيد فتعرف القيمة في جزئي هو تحقيق المناط وليس ذلك بقياس فلذا يشترك فيه الخاص والعام ولا يحتاج الى اجتهد وتنقيح المناط أن يصدر حكم من الشارع في صورة قد اجتمعت هناك أمور واتفق بعض تلك الامور مناط ذلك الحكم وبعضها لادخل لها فيه فتعرف الامر الذي هو العلة فهو تنقيح المناط مثاله في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : أتى رجل النبي ﷺ فقال هلك هلك قال ما شأنك قال وقعت على امرأتى في رمضان قال فهل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا قال لا الحديث . فنقح أبو حنيفة مناط وجوب الكفارة كون ذلك الفعل مفطرا كان جماعا كما في هذه الصورة ، أو أكلا أو شربا بعد أن يكون عمدا فكونه جماعا في هذه الواقعة أمر اتفقي كسائر الاتفاقيات ، وذهب أحمد إلى أن المناط هو كونه جماعا فلا يعدى الحكم إلى الأكل والشرب ، وتخرج المناط أن يصدر حكم من الشارع في صورة تجتمع هناك أمور يصالح كل منها للعلية فيرجح المجتهد أمراً من بين تلك الامور للعلية ويجعله مناطا مثاله حديث النهي عن الربا في الاشياء الستة اجتمع هناك أمور القدر : والجنسية والطعم والثنية والاقنيات والادخار ، فذهب أبو حنيفة إلى أن مناط الحكم هو الوصف الاول ، والشافعي إلى أنه الثاني ومالك إلى أنه الثالث ، على ما أدى إليه اجتهادهم فالفرق بين تنقيح المناط وتخرجه أن في الاول اجتمعت أمور لادخل لها في المناط فنقح المجتهد المناط وفي الثاني اجتمعت أمور كل منها صالح لأن يكون مناطا فرجح المجتهد أحدها لأن يكون مناطا وتنقيح المناط وتخرجه وظيفة المجتهد بزاحم فيه بعضهم بعضا .

الفرق بين القياس وتنقيح المناط

نعم بقي الفرق بين القياس والتنقيح ، والرأى فيه مختلف أما الغزالي رحمه الله فذهب إلى أنه نوع من القياس إلا أن القياس إبداء للجامع والتنقيح إلغاء للفارق وهو الذي اختاره الأسنوى في شرح المنهاج وإليه ذهب الشوكاني في إرشاد الفحول . قلت : والحكم إذا احتوى على أشياء مؤثرة وغير مؤثرة فتحصيل المؤثرة منها هو تنقيح المناط فيجري في المنصوص أيضا كما اختاره البيضاوي في المنهاج

فهو نوع مغاير للقياس لأنه قسم منه والفرق الآخر أنه لا بد في القياس أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالصحة بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا يجب ذلك في التنقيح كقول النبي ﷺ تحريمها التكبير فتقح أو حنيفة مناطه بكل ذكر مشعر بالتعظيم ومع ذلك لم يلزم منه جواز غير تلك الصيغة كما صرح به الشيخ ابن الهمام وكقوله صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم، فالمناط فيه وإن كان هو الخروج بصنعه على ما قيل لكنه لم يوجب جواز غيره كالحديث العمدة نصيحة الله أكبر واجبة وغيرها مكروه، وكذلك لفظ السلام واجب وغيره مكروه مع وجود المناط فيهما وهذا لأن أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم يقس غير هاتين الصيغتين عليهما ليشترط استواء الحكمين بل تقح المناط في المنصوص ولا يوجب ذلك تعديته إلى غير المنصوص فضلا أن يكون جائزاً، وحيث سقط ما أورد عليه المحقق ابن أمير الحاج من أن الخروج بصنع المصلي لو كان فرضاً كان قرينة لأن المستحب لا يخلو عن الثواب فما ظنك بالفريضة ولا قرينة في الضحك والقهقهة وغيرها فإذن انحصر التحليل في التسليم وذلك لأنه مبني على كونه قياساً وهو في حيز المنع لأنك علمت أنه تنقيح المناط وليس بقياس فلا يوجب أن يكون حكم السلام والضحك واحداً، والفرق الآخر أن النظر في القياس يكون أولاً إلى الفرع ثم يلحقه المجتهد بنص من النصوص يراه أقرب إليه وأشبه به بخلاف التنقيح فإن النظر فيه أولاً إلى المنصوص لأنه يتعرف مناط حكمه ثم يتعدى إلى فرع يكون مشتركاً في المناط والحاصل أن التنقيح ليس بقياس عندي وإليه ذهب البيضاوي فيجوز في الحدود والكفارات أيضاً بخلاف القياس فإنه لا يجري فيها

ثم اعلم أن إبداء أنواع الحكم تشريع، والحكم بأن هذا الجزئي من أفراد هذا النوع اجتهاد، فإما قد علمت أن الجزئي الواحد قد يصدق عليه ألف كليات، كذلك الواقعة الواحدة تدخل تحت قواعد مختلفة فيتردد النظر هناك ولا يتعين أنها بأي القواعد أقرب وبأي أنواعها أشبه ليجري عليها حكمها فيحكم مجتهد أنها داخلة تحت هذه دون هذه، وهذا هو الاجتهاد مثلاً صلاتك بمكة في الوقت المكروه جرتى واحد أمكن أن يكون داخلاً تحت الاستثناء «إلا بمكة» عند من يكون صحيحاً وأمكن أن يكون داخلاً تحت الأحاديث الواردة في النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة فأدخله بعضهم تحت الاستثناء وقال بالجواز. وعكسه آخر وأدخله تحت أحاديث النهي وجعل الصلاة بمكة وغيرها سواء فقال بالكراهة فهذا من مدارك الاجتهاد

أما الخلفاء الأربعة فنصبتهم عندي أرفع من الاجتهاد وتحت التشريع من حيث حكم الشارع باقتداء سنتهم خاصة «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين» ومن هذا الباب زيادة عثمان رضي الله عنه النداء الثالث وإقامة عمر التراويح بعشرين ركعة

هل العام قطعي ؟

واعلم أن في علماء الحنفية طبقتين عراقى وماوراء النهر فمن مشاهير الأولى الجرجاني والقندوري والخصاص ، ومن مشاهير الثانية صاحب البدائع ونخرا لا سلام والكرخي والسرخسي وصاحب الكنز والوقاية والشاشي والمنار والتوضيح والحسامي ، والأولى أثبت في نقل المذهب ، والثانية أكثر شغلا بالفروع والاجتهادات . فذهب الأولون إلى أنه قطعي ، والآخرون إلى أنه ظني وهو مذهب أكثر الشافعية والحنابلة وهو المختار عندي وثمرة الخلاف تظهر في التخصيص قلت وما نسب إلى العراقيين أيضاً محل تردد لما في البديع والميزان ما يدل على إنكارهم القطعية ، والحق عندي كما اختاره الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى أنه قطعي في الدلالة لأن اللفظ وضع لمعنى العموم وظني في المراد قلت وعليه فليحمل مذهب العراقيين بمعنى أن مرادهم بالقطع هو القطع في الدلالة فقط دون المراد

التنبيه على الفرق بين المدلول والغرض

وما كان يجب عليهم التنبيه على الفرق بينهما فإن غرض المتكلم قد يكون أعم من المدلول وقد يكون أخص وقد يباينه وأخرى يساويه ، ألا ترى إلى قوله تعالى « وأوتيت من كل شيء » لم يرد به ذلك العموم الذي يدل عليه لفظ كل وكقوله « فاقروا ما نيسر من القرآن » لم يرد به القراءة مطلقاً ولو كانت بآية كما علمت تكريمه وشماله في المقدمة وكما في الحديث ما حدث ؟ قال فساء أو ضراط . فإن مدلول التركيب القصر وليس بمراد قطعاً ثم إن علماء الأصول والمعاني قد بنوا بعض مسائلهم على الفرق بينهما إلا أنهم لم يفصحوه به ولم يذكره كالمقدمة في الفن وكان لابد منه فالأصوليون فرقوا بين المنطوق والمسوق له فما كان منطوقاً سموه إشارة النص ، وما كان مسوقاً له سموه عبارة النص فالمنطوق هو مدلول اللفظ . والمسوق له هو غرض المتكلم ، وكذلك علماء البيان أيضاً كالغتمازاني في شرح التلخيص فإن المتن إذا قل تقديم المسند لكذا مثلاً يزيد الشارح بعده يعني لغرض كذا فكأنه يشير إلى أنه غرض لا أنه من مدلولات الكلام وصرح هو بنفسه في المطول في شرح مقدمة التلخيص أن الأغراض التي يريد بها المتكلم إثباتاً ونفيها هي المعاني الثواني لا المعاني الأولى التي تفهم من حاق اللفظ . ومنطوقه فكأنه يشير إلى الفرق بين مدلول اللفظ وبين غرض المتكلم منه . وأما الفقهاء فقد دلوا عليه أزيد من الفريقين فقالوا في كتاب الإيمان إن مبناها على عرف القرآن عند مالك رحمه الله تعالى ، وعلى اللغة عند الشافعية ، وعلى العرف العام عندنا ، فلم يروا فيها إلى مدلول اللفظ بل راعوا الغرض باعتبار متفاهم العرف عاماً كان أو خاصاً . قلت وقد تعمس عليهم الفرق بين الكناية

والمجاز وقد ذكره على أحماء والفرق عندى أن المجاز مستعمل فى غير ما وضع له اللفظ بخلاف الكناية فإنه مستعمل فيما وضع له إلا، أنه لا يكون غرضاً ومحطاً للحكم فى جانبى الإثبات والنفي بل الغرض يكون من توابعه ورواده. ومن هنا علم أن الشافعى رحمه الله تعالى إنما جعل الطلاق الواقع بالكنايات رجعياً لأنها كنايات عن لفظ الطلاق عنده. فالعامل عنده لفظ الطلاق والواقع به رجعى بخلاف الحنفية فإنها بوائن عندهم لأن ألقاظ الكنايات عوامل عندهم بأنفسها وإما سميت كنايات لاستتار المراد. فالكنايات عند الحنفية على إصطلاح الأصوليين وعند الشافعية على اصطلاح أهل المعانى. فانهمه فإنه ينفعك فى كثير من المواضع وسيأتى عليك تفصيله فى الكتاب

العموم فى المقصود وغير المقصود

وإذا علمت أن المدلول لا يلزم أن يكون مساوياً لغرض المتكلم دائماً فاعلم أن معنى العموم قد يقصده المتكلم وحينئذ يكون عمومته مؤكداً ولا يلائم تخصيصه وقد لا يقصده المتكلم فيضعف جداً ويجوز تخصيصه ولو بالرأى، وهذا كحديث رواه أبو داود فى باب إذا أقرأ الإمام الصلاة النخ قال: «صل الصلاة لوقتها واجعل صلاتك معهم سبحة» حمله الشافعية على أن المخلص من جهة الشرع فى زمن أمراء الجور هو مجموع الأمرين يعنى الصلاة لوقتها فى البيوت والصلاة معهم فى المساجد وزعموا أن الصلاة فى البيوت لا إدراك فضل الوقت والصلاة معهم لا إدراك فضل الجماعة فلزمت الإعادة لا إدراك الفضلين، وحينئذ الإعادة مع الجماعة معنى مقصود فيكون العموم فيه عموماً فى المقصود وتبادر الإعادة فى الصلوات الخمس ويكون التخصيص فيه أفقداً لغرض الشارع وإعداداً لمراده وحمله الحنفية على أن المخلص هو الصلاة فى البيوت فقط أما الصلاة معهم فليست مقصودة، فلو أدركها معهم فى الوقت يصلحها وإلا لا كما عند أبى داود «قال رجل يا رسول الله أصلى معهم؟ قال نعم إن شئت» وهذا صريح فى أن الصلاة معهم ليست مقصودة لا فى ذهن الصحابة رضى الله عنهم ولا فى ذهن النبى صلى الله عليه وسلم وإذا خيره وتركه على مشيئته كيف شاء. فعمل فإنه كان المخلص هو الأمر الواحد دون إدراك الجماعة فإنه فى خيرته فقد يكون وقد لا يكون علينا أن الإعادة ليست مقصودة والعموم فيها يكون عموماً فى غير مقصود، فيجوز تخصيصه بلا تأمل. وقد ذكرنا هذه المسألة مبسطة مع دلائلها ومؤيدة بشواهدا فيما كتبنا على الترمذى. وإما ذكرت هنا نبذة منها لأن الناس عامة غافلون عن هذه الدقيقة ولا يمعنون النظر فى غرض الشارع ويأخذون فى الطريق قبل الرفيق فأردت أن توجه أذهانهم إليها لئلا يكون تأويلهم تحريفاً.

تخصيص العموم بالرأى

ثم إن العام إذا كان قطعياً عندهم أشكل عليهم تخصيصه بالرأى، فإذا اضطروا إليه في بعض المواضع ركبوا هناك تأويلات باطلة أخرى مع أن التخصيص بالرأى جائز عندنا ولو ابتداء كما ذكره الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح حديث تلقى الجلب. قال إن الحنفية إنما يحملون النهي فيما يكون تلقى الجلب مضرراً لأهل البلد. وهذا وإن كان تخصيصاً بالرأى لكنه جائز لانجلاء المناط. قلت: ثم رأيت أنهم كلهم لا يكثرثون بتخصيص الأحاديث الواردة في الأخلاق والمعاملات ويخصونها بالرأى ابتداءً بلانكير بخلاف العبادات وذلك لظهور المناط في الطائفة الأولى وخفائه في الثانية. فعلم أن مناط التخصيص على انجلاء الوجه لا غير فحيث يكون المناط ظاهراً يجوز التخصيص وحيث يكون خفياً لا يجوز.

هل يجرى العموم في الأزمنة والأمكنة

فاعلم أن العموم يجرى في الآحاد والأفراد لأنه موضوع لها. أما العموم في الأزمنة وغيرها فذهب جماعة إليه أيضاً ونفاه آخرون لكونها خارجة عن مدلول اللفظ. قلت: وظهر من اختلافهم أن العموم فيها ضعيف حتى نفاه جماعة رأساً وحينئذ لو قصرنا الهى في قوله تعالى «ولا يقرؤا المسجد الحرام» على المسجد الحرام خاصة لم يبعد وسيجيء تقريره إن شاء الله تعالى.

تنبيه يتعلق بمراتب المسمى

فاعلم أن إقامة المراتب في مسمى اللفظ ليس من باب العموم فإنه يكون في الأفراد ولا من باب الإطلاق فإنه يجرى في الأوصاف والتقادير الممكنة الاجتماع على اصطلاح أهل المعقول في كلية الشرطية، وقد تعرض الأصوليون إليهما ولم يذكره، وهذا باب ثالث وهو تعيين المرتبة المقصودة من مراتب المسمى إذا كانت فيه مراتب متعددة فإنه قد يعتبر بعض جميع المراتب وقد لا يعتبر وذلك نحو جملة إمام جعل الإمام ليؤتم به لا يدرى أنه على مسائل القدوة عند الشافعية بالموافقة في الأفعال فقط، أو على فروع تضمن الحنفية بالبساء على صلاته (وقد بسطه الشيخ في كشف الستر) وأوضح الأمثلة وأسماها. قوله تعالى «فاعتزلوا النساء في الحيض» لأن الاعتزال عرض عريض من الاعتزال عن البيوت إلى الاعتزال عن موضع الطمث وقد دارت أطار الأئمة في أن المقصود منها المرتبة الأخيرة وهي الاحتراز عن موضع الدم فقط أو المتوسطة التي من

السرة إلى الركبة فاحفظ هذه المباحث النادرة لا تكاد تجدوها في مطاوي الكتب ومن ادعى قلياتنا ببيان والله الحمد أولا وآخرا

المفهوم المخالف

واعلم أن في الكلام طرفان: الأول الطرف الذي يفهم من صريح الكلام وقصد إقناؤه عليه ونطاق به فما ثبت به يقال له المنطوق، والطرف الآخر هو الذي لا يفهم من صريح اللفظ ولا نطق به ويقال له المفهوم، وهو نوعان، مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه خلاف ما فهم من المنطوق. وقسموا الأخير إلى أنحاء وعددها الحنفية بأسرها من الوجوه الفاسدة. واعتبره الشافعية وجعلوه حجة في الأحكام وعلى نقيضهم الحنفية فهدروه بالكلية وقالوا إن المفهوم المخالف لا يعتبر هكذا في عباراتهم عامة. والحق عندي كما في المسلم أنه معتبر عندنا أيضا ولكن لا كاعتبار الشافعية حيث جعلوه دليلا كيف وإنه مسكوت فلا يساوي المنطوق بل يعتبر في النكات البلاغية ويحتاج إلى بيان نكتة كما في قوله تعالى «الحر بالحر» فإن مفهومه أن الحر لا يقتل بالعبد وهو مذهب الشافعية وقد تمسكوا به فجاء بعض من لا ذوق له بكلام البلاء فقال إنه مفهوم وهو غير معتبر واكتفى بهذا القدر وزعم أنه قد تخلص عن عهدة النص وليس كذلك بل لا بد لك من بيان نكتة في تقييده بالحر دون العبد مع تساوي الحكم عندك أيضا وهو الذي اختاره الشاه ولي الله رحمه الله تعالى ثم نقل تفسيره كما في المدارك وحاصله: أن اللام فيه ليست للجنس بل للاستغراق والمعنى أن كل حر شريفا كان أو وضيعا يقتل بكل حر كذلك لا كما كان عندهم في الجاهلية أن الشريف لم يكن يقتل بالوضيع وحينئذ لم ترد الآية في مسألة الحر بالعبد وخرجت عما نحن فيه نعم لو كان اللام فيه للجنس لكان المعنى أن جنس الحر أي لا يقتل بجنس الحر أي لا يقتل بجنس العبد وحينئذ كان حجة للشافعية

تنبيه في الفرق بين لام الجنس والاستغراق

قال الزمخشري أن اللام في قوله تعالى «الحمد لله» للجنس وليست للاستغراق وزعم الناس أنه من نزعة الاعتزال، فإن أفعال العباد عند المعتزلة مخلوقة لأنفسهم فلا يكون جميع أفراد الحمد لله تعالى على طورهم، قلت: وليس كما فهموه بل لام الجنس ههنا أولى والقصر فيها أظهر من الاستغراق، فإن القصر في لام الاستغراق ليس مدولا للفظ بل يلزم من خصوص المادة بخلافه في الجنس فإنه مدلوله، لأن التقابل في لام الاستغراق يكون بين الكل والجزء من أفراد جنس واحد كالشريف

والوضيع من الحر بخلافه في لام الجنس فإنه يكون بين جنس و جنس كالحر والعبد فالنفي والاثبات في لام الاستغراق يقتصر على أفراد ذلك الجنس بعينه ونفي جنس يقابله لا يكون من مدلوله بخلاف لام الجنس فإن النفي والاثبات فيه يكون باعتبار الجنس من أول الأمر ، وعلى هذا إن أحداً اللام في «الحمد لله» للاستغراق يكون القصر باعتبار الأفراد فقط ، أما عدم تحقق ذلك الجنس في غيره تعالى فليس من مدلوله . نعم إذا ثبت جميع أفراد الله تعالى وانتفى عن غيره لزم انحصار جنس الحمد فيه لكن لا لأنه مدلوله بل لانقطاع مادة تحققه وانحصارها فيه بخلاف ما إذا حملناه على الجنس كان المعنى إثبات هذا الجنس لله تعالى ونفيه عن غيره ابتداء ، فالمعنى على الأول أن بعض أفراد الحمد ليس لغيره تعالى ، وعلى الثاني أن جنس الحمد ليس لغيره تعالى وإذا انتفى الجنس عنه لزم انتفاء جميع أفراد أيضاً ، فإنه لو تحقق في غيره فرد من الحمد لم يثبت انحصار الجنس فيه تعالى لأنه يكفي لتحقيق الجنس فرد مّا وإذا تحقق فرد فقد تحقق الجنس في ضمنه فليس هذا من رغبة الاعتزال بل لاطلاعه على حقيقة الحال ومن نازعه فيه فقد غفل عن المآل

والحاصل أن النفي والاثبات يستوفى كل منهما من حاق اللفظ في لام الجنس ويكون إثبات الجنس وانتفاؤه من مدلوله بخلافه في لام الاستغراق فإنه لا يمس بنى جنس آخر وإنما يلزم من جهة خصوص المحل والمقام والله تعالى أعلم .

تقسيم العوالم

العوالم عند الصوفية على أنحاء ، عالم الأجساد العنصرية وهي التي فيها المادة والمقدار وعالم المثال وهي التي لا مادة فيها مع بقاء الكم والمقدار كالشبح المرئي في المرآة ، وعالم الأرواح وهي التي لا مادة فيها ولا كم ولا مقدار ، وقد صرحوا أن عالم المثال لتجرده عن المادة أقوى من عالم الأجساد وليس كما زعمه بعض الجهلاء أنه من التخيلات الصرفة . وقالوا إن زيدا في آن واحد موجود في مواطن ثلاثة : عالم الأجساد ، والمثال ، والأرواح بدون تفاوت ولا تغير . أما عند علماء الشرع فليس هناك إلا عالمان ، عالم الأرواح وعالم الأجساد وقد يخطر بالبال أن ماسماء الصوفية عالم المثال هو الذي سماه أهل الشرع عالم الأرواح لأنهم عدوا الملائكة والجن والنفوس من عالم المثال وهي بعينها معدودة عند علماء الشرع في عالم الأرواح فلم يبق فرق إلا في التسمية أما ماسماء الصوفية الأرواح المجردة فلم يبحث عنها العلماء ، والروح عندهم جسم لطيف مشا كل للبدن سارية فيه ، تهتم وتزع ، يده كالكم لها ، وهكذا حتى أنك لو رأيتها ماميزت بينها وبين زيد بعينه فإنه ليست هي

مجردة كما راعه الصوفية ولا أدري أحداً من علمائنا ذهب إلى تشكّل الأرواح الإنسانية غير الشيخ الأكبر فإنه صرح أن الأرواح تتكّن أن تتحول إلى أشكال مختلفة نعم، الملائكة تقدّر على ذلك عند علمائنا أيضاً. ثم إن عالم المثال ليس اسماً للحيز كما يتوهم بل هو اسم لنوع من الموجودات فما كان من عالم المثال ربما يوجد في هذا العالم بعينه كالملائكة فإنهم من عالم المثال عندهم ومع ذلك تتعاقب في هذا العالم بكرة وأصيلاً.

واعلم أن الاحتياج إلى الزمان والمكان إنما يحدث من تلقاء المادة، فالشيء كلما كان منعزلاً في شوائب المادة كان أحوج إلى الزمان والمكان، وكلما كان أبعد عنها كان أغنى عن الزمان والمكان ولما كان الواجب الحق في أقصى مراتب البعد من المادة كان أغنى عنهما وليس عند ربك صباح ولا مساء. ونعم ما قال الشيخ المجدد السرهندي رحمه الله تعالى أن الله سبحانه خالق للزمان والمكان بأمرهما فكيف يكون محتاجاً إليهما؟! والملائكة وإن لم تكن مجردة على اصطلاح المعقول لكنهم لما كانوا فوق عالم الأجساد خف احتياجهم إلى المكان بالنسبة إلى الماديات. فالبحت في كيفية نزولهم وإيائهم وذهابهم ليس في موضعه، وإذ الشريعة قد تواترت بنزولهم على الأرض من غير تخييل ولا تشبيه وكونهم مبصرين من غير تلبيس ولا تخليط فهو إذن من ضروريات الدين، يكفر جاحداً ونعوذ بالله أن نقف ما ليس لنا به علم ونكون من الجاهلين.

هل الاجمال يكون باعتبار المراد أيضا

واعلم أن الإجمال في عامة كتب الأصول إنما يتأتى من جهة غرابة اللفظ أو ازدحام المعاني لا غير وقد سبق من فلم بعض المحشين أنه قد يكون باعتبار مراد المتكلم أيضاً وإن لم يكن فيه بحسب اللغة إجمال. قلت ولم أجده في التحرير نعم يترشح بعضه من ذبول الكلام كما حرر بعض الأصوليين في بحث تعديل الأركان أن قوله تعالى «اركعوا واسجدوا»، محمول على مفهومه اللغوي عند الطرفين رحمهم الله تعالى. فالأمر به هو القدر الذي يصح به إطلاق اسم الركوع والسجود عليه لغة وهو المرض، وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى محمول على مفهومه الشرعي وهو الذي اعتبره الشرع مع التعديل والطمأنينة فيكون التعديل فرضاً ويترشح منه أن قوله تعالى «اركعوا واسجدوا» محمول باعتبار المراد عند أبي يوسف رحمه الله تعالى والتحقق الحديث ببيان له ولعل هذا هو النزاع بين صاحب الهداية والشيخ ابن الهمام حيث ادعى صاحب الهداية أن آية المسح بمجملة وحديث المغيرة لحق ببيان له ورد عليه الشيخ ابن الهمام، قلت يمكن أن يكون صاحب الهداية أراد من الإجمال هذا النوع ولا ريب أنها مجملة بهذا المعنى لأنه لا يدري أنه أريد منه الكل أو البعض

وعلى الثاني أى بعض منه ، والشيخ ابن الهمام يشكره فالاختلاف بينهما يبنى على اختلاف النظريين وبالجملة لم أجد إلا جمال باعتبار المراد عن أحد من رجال هذا الفن .

كلمات من الجامع لا بد من إلقتها على الرفقاء السائرين

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لك الحمد حمداً دائماً مع خلودك . ولك الحمد حمداً لا منتهى له دون علمك . ولك الحمد حمداً لا يريد قائله إلا رضاك . ولك الحمد حمداً ملياً عند كل طريقة عين وتنفس نفس . اللهم اجعل صلواتك ورحمتك وبركاتك على سيد المرسلين وإمام المتقين وخاتم النبيين محمد عبدك ورسولك إمام الخير وقائد الخير ورسول الرحمة . اللهم ابعثه مقاماً محموداً يغبطه فيه الأولون والآخرون . اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد . اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم إنك حميد مجيد وعلى سائر أصحابه الحاملين لسننه وآدابه

من البيض الوجوه نجوم هدى لو أنك تستضيء بهم أضاءوا

هم حلوا من الشرف المحلى ومن حسب العشيرة حيث شاءوا

اللهم انفعني بما علمتني وعلمني ما ينفعني وزدني علماً . الحمد لله على كل حال وأعوذ بالله من حال أهل النار . اللهم الطف بي في تيسير كل عسير فإن تيسير كل عسير عليك يسير وأسألك اليسر والمعاونة في الدنيا والآخرة

« أما بعد » فإن فن الحديث لم يزل يخدمه العلماء قديماً وحديثاً . ويسعون إليه في كل عصر سعياً حثيثاً ، حتى دب إلى الناس داء الأمم السالفة فقلت رغبتهم بكتاب ربهم ، وسنة رسولهم . وجلت بفنون لا تغنيهم كالمناطق والفلسفة فتهوكوا فيها ونسوا حظاً مما ذكروا به حتى لم يبق من العلماء إلا كالرقعة البيضاء في جلد الثور الأسود فكسد القول الفصل ونفق الزور والجهل . ذهب ماء الإسلام ورواؤه وعادت لياليه الضاحية مظلمة . وأيامه المستنيرة مكدره . وما ذلك إلا لشؤمهم وشؤم ما عندهم من الجهل الذي حسبوه علماً . فإنا لله وإنا إليه راجعون . ثم إن هذا من وعد الله على لسان نبيه أنه سيبحث على رأس كل مائة من يحدد دينه ، فأنجز وعده وأنشأ رجالاً اصطفاهم وهداهم إلى صراط مستقيم كالشاه ولي الله في الهند وأبحاله الذين زهت الأمة الإسلامية بنبوغهم على وجه الأرض فقاموا لإحياء السنة ونصرة الدين وحموا بيضة الإسلام ونفوا عنه زيغ الزائغين وانتحال المنتحلين ونشروا علوم الحديث والتفسير حتى هم وطيس العلم ، فدار وسار ، جعل الناس

يضربون إليهم الأكباد ويصدرون عنهم بأوقار من العلم فضى الحال على ذلك إلى ما شاء الله أن يمضى ثم خلت تلك الامة أيضا وتركت الناس في ظلم دهماء وفتن عمياء يخبطون فيها خبط عشواء فأيتهم الدين وأجدبت الأرض مرة أخرى . فبينما هم كانوا هائمين في المهامه والموامى إذ أدركتهم الرحمة الإلهية فأحدثت من ناحية كشمير سحابة عرضت فنهطت حتى تضاحكت الرياض واصطفقت الحياض اهتز به كل قطعة غبراء وشكر له كل فصيح وعجماء أعنى بها إمام العصر رحيب الباع فى الفنون بأسرها الشيخ محمد أنور قدس سره العزيز آية من آيات الله بلا فريه ورحمة إلى أهل الأرض بلا مريه

وإن قيصاً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر

لو نظرت إليه لنظرت إلى رجل يضاهى الذهبى رحمه الله تعالى فى حفظه ، ويمائل ابن حجر فى إتقانه وضبطه ، ويسا جل ابن دقيق العيد فى عدله ودقة نظره ، ويشابه البحتري فى شعره ، ويحاكى سبحان فى بيانه وسحره ، بلى وليس ذلك يبعيد من صنع الله عز وجل

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد

فدعى الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله دعوة فتحت آذاناً صما وأعيناً عمياً وقلوباً غلفا فأفاض بحور العلم وقعد لدرس الحديث مقعد صدق فجعل الناس يهجمون عليه من كل صوب ، وأخذوا عنه العلم بين مقل ومكثر وإن كل ذلك لما كان فى بطون الأوراق منتشراً عند الطلبة فى الآفاق كأنه على جرف هار كاد أن ينهار ، همت الحاجة إلى جمعه فى صورة الكتاب وأين الكتاب من الخطاب لكن جمعه وتهذيبه ثم تعريبه لم يكن ركباً ذلولاً فبقى الأمر كذلك يغزل وينقض ، يحل ويعقد ، يصاغ ويكسر إذ قضى الله سبحانه أن يشمر شجرهم وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون . فأناح لى القدر جمعه من حيث لا احتسب وإشأنى أحقر فى نفسى أن ترزق لى على أصح الكتب خدمة ولكن قال تعالى : « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض » فخرجت القرعة باسمى والنفوس تستشرف إليه وذلك من فضل الله على أى فضل « وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله » إلا أنى ما كنت أقنعم هذا الأمر الخطير خشية أن أخرم مراده فأقول عليه ما لم يقله فأنى كنت كبنان كف ليس فيها ساعد ، وكان المأمول جزيلاً بين شدى ضيغم فكان باعى يقصر عن نيله حتى إذا تشرفت بالقراءة عليه مرة بعد مرة ، ورأيت أنى قد فهمت منه شيئاً أو بعض شيء . شحذت غرار عزهتى مرة أخرى ، ولكنى وجدت أن الأمر صعب على أصعب مما كان وصدق القائل :

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم
فلم أزل أقدم رجلاً وأوخر أخرى إذ باغنى نعيه فوجدت في ظهري اقتصاماً فتمطأت لها فأناذا
قد طار قلبي شعاعاً وتثعب عيناى دماً وتلتهب حشاى جوى والله در القائل :

أشكو الذين أذاقوني مودتهم حتى إذا أيقظوني بالهوى رقدوا

فلما أفقت من غشيتى وفرجت عن غمى وتحقق لى أن الشيخ لحق بالابرار ، ورحل إلى دار القرار
علمت أن ما بعد العشية من عرار ، فتفكرت ساعة في أمر أبر به بعده فما وجدت أبراً البر إلا أن
أحفظ علومه عن الضياع ، وأجمعها للطلبة الجياع . فطفقت أؤامه في ضوء النهار ولموع الكواكب
وجللت له كل راجل لى وراكب ، فطالما صعب على تحصيل مراده ومعاه وكثيراً ما عصى على
تهذيبه حسب امرماه ، لأنى كنت أخذت ما أخذت حين كان الشيخ رحمه الله تعالى يخب في مجاله
ويهدر شقاشق ارتجاله . وما كان يملأنا ريثما نضبط كلامه فتفاهم الأمر واحتاج إلى حفظ جيد وتيقظ
تام ونظر حديد وقلم سريع وذهن سائل وفكر بالغ فلما يجمعها الله لأحد . فكنا إذا أصغينا لكلامه
فات عنا الإملاء وإن أكبنا على الكتابة فات عنا الاستماع فصرفت جهدى المقدور لكلاً أغادر
من كلامه صغيراً ولا كبيراً وأجمعه بأسره نقيراً وقطميراً ومع ذلك بقيت أشياء مهمة لم أستطع
ضبطها بل كثيراً ما وقع التصحيف في أسامى العلماء والكتب^(١) حتى وقع التحريف في نقل المذاهب
أيضاً فكانت تلك مراحل وفوق ذلك إنى كنت أجمعها من تقارير شتى كنت ضبطتها في
السنوات الماضية فأشكك على الالتقاط منها ثم نظمها كلها في سلك واحد وقد وقع لى غير مرة إنى
هذبت مقاماً وسطته على وجه أررضيه ثم وجدت شيئاً آخر لم يكن لى بد من درجه فدبجته في
أثناء الكلام فاختلفت العبارة لا محالة ثم التعريب بعد ذلك صار ضئلاً على إباله لأنى رجل لم أر تضع
من ثدى الأدب رضة ولم أمص منها مصة وباليه حظى منه بجرعة فأعلل بها نفسى وأخرج
من معرفة العى إلى منطق الفصاحة وكانت نفسى تتوق أن لو كان عندى من أماليه لأحد
من فضلاء تلامذته أيضاً فاستفيد منه فيما فاتنى الاستماع وأنتفع به فيما لم يحصل لى
الانتفاع فحمد الله عز وجل على ما رزقنى من تقريرى الفاضلين اللذين قرأ عليه الصحيح ثلاث مرار
وضبطا عنه ما ضبطا بعد تدرب ليل ونهار أعنى هما الفاضل عبد القدير والفاضل عبد العزيز الاستاذين
بالجامعة الإسلامية فلا أغمط برهما مادمت حياً

وكانت لى أمانى أن أكون جمعته في حياة الشيخ رحمه الله ليطلعه ويصلح ما وقع من الخطأ
والنسيان فيه * (وكم حسرات فى بطون المقابر) *

(١) قد بذلنا فى تصحيح هذه الأمور جهد المستطاع . (من المصحح البورى)

فإذا الشيخ قد اختطفته المنايا فالرزية قد جمعت الرزايا وإذا ظلمت بعد وفاته كابل لاختطام لها ولا زمام ، مع أنك تعلم أن الإنسان يزل من قلبه أكثر مما يزل من قدمه وأنه قد ينسى ويسهو كما أن الجواد يعدو ويكبو ، والسيف يضرب فيقطع وينبو ، والزناديق قدح فيورى ويخبو ، فكنت أحوج إلى من يقودنى إذا تعبت ويأخذ يدي إذا عثرت ويد كرفى إذا نسيت ويسددنى إذا ضللت فقدّر شيخا كان صنواً لشيخى رحمه الله تعالى نبعا من عين واحدة وارضاء العلوم من ثدى واحد أعنى به محقق العصر الشيخ العلامة شبير أحمد نظير نفسه ونسيج وحده ، ملك درس البخارى بعد وفاة الشيخ رحمه الله تعالى فأبرز علوما معجبة وأفكاراً رائقة ونقولا مخبية - صاحب التصانيف الجليلة (١) والملكات الباهرة متعنا الله بطول بقائه ، فألححت عليه أن يسرح فيه نظره فأسعفنى بمأولى وطالع تقرير النصف الآخر من الصحيح مستوعبا ومن النصف الأول نحو جزء ومواضع متفرقة أخرى فشكرت الله ورأيت أن جهادى قد حاز مغنا وقدحى الفذ قد صار توأما ولعمري كان ذلك ثلثة فسدّها ، والحمد لله على أنه استحسن هذا المجموع ودعألى بالبركة والقبول

ثم هاأنا أنادی أن مثلی فیہ کمثل ابن سبیل یقطع الطريق وما فی مزوده کف سويق غیر انی
لما ابتلیت به لم آل جهدا فی تحریره وکابدت فیہ بما یعلمه الله وبعد فلم أخلص فیہ من السهو والاعلاط
بالأنواع کلها .

وما أبرئ نفسي أتني بشر أسهو وأخطأ ما لم يحمني قدر

وجل ذلك لأنى قد فرغت من تسويده فى نحو سنين بفضل الله وكرمه مع ما بى من شواغل المدرسة ودوائر تدور على الإنسان فإنه خلق وبجنبه تسع وتسعون منية فلم أتهز فرصة لتحريره كما أريد وسميته -

فیض الباری علی صحیح البخاری

وقد علقته عليه حاشية سميتها (البدر الساري الى فيض الباري) وكنت أرجو قبل الخوض

(١) ومن أبدع تصايفه «الفوائد على القرآن» نطقها باللغة الهندية قد تداولها الكوفا حتى طبعت في برهنة قليلة ثلاث مرار وطارت إلى الآفاق. ومه شرحه على مسلم وهو أعز شرح برز على وجه الأرض دقت مبابيه وجمت معانيه فهو نفسه ثاؤه قد أكب عليه العلماء في ديار الهند وطبع منه إلى كتاب الطلاق في ثلاث مجلدات ضخام ونحن ندعو الله أن نرى باقيه في أجل مدة

فيه أن يكون ذخراً لي في غدي ، فلما اقتضيت حلوه ومره وبلوت عواقبه وأعباءه عرفت أن نفسي ضعيفة لا تطيق حملها وحينئذ رضيت أن أخرج منه رأساً برأس

على أنني راض بأن أحمل الهوى وأخلص منه لا على ولا ليا

نعم ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما تقدمت إلى هذا الأمر الخطير ولكن جف القلم بما هو كائن فالآن أتمس من العلماء أن يخبروني بما اطلعوا عليه من العثرات والزلات ويدعوني بظهر الغيب ويض الله وجوها دعوا لي وستروا العيب

اللهم هذه بضاعة مزجاة أنيتك بها راجيا عفوك طامعا في رحمتك فتقبلها بقبول حسن وانفع بها الناس وإياي ، واجعله خالصاً لوجهك الكريم لا يشوبه رياء ولا سمعة واجعله لي ذخراً في يوم الحساب بفضلك وكرمك برحمتك يا أرحم الراحمين وما ذلك على الله بعزيز .

وذلك في ذات الإله وإن يشأ يبارك على أوصال شلومزع

فيض الباري

واعلم أنه عدة أسباق بين غنيمة وفيه ، ألقاها الشيخ علينا شيئاً بعد شيء ، لم يقصد بها الاستيعاب بما قيل في الباب ، ولكن مداخل بحث هي شعوف وذكرة لأولى الأبواب ، يرتاح بها كل من كان سئماً من القيل والقال ومد العنق إلى من يخلصه من الداء العضال ثم كان فطنا لقنا رزق ذوقاً صحيحاً من الله المتعال ، ويشمئز منها من عض بالقواعد واكتفى بالزوائد عن الفرائد لاله فقه في النفس ودراية ، ولا روية ورواية ، أو من اعتزى إلى حزب فتعصب له ودعا بدعوى الجاهلية وزعم أن العلم انحصر فيه فجعل بهزاً بما لا تسمع أذناه فإنه محروم لو بلغ الرزق فاهلوا له قفاه

ثم أنه برض من عده وقطرة من بحره احتجرتاها ارتواء للعطشان وسلوة للهيمن وكل ما حكيانه فيه فهو على لسان الشيخ رحمه الله تعالى وسلكنا فيه سبيل الإعلام دون الإغفال فذكرنا أسامي العلماء والكتب في أكثر المواضع . نعم لم نسرد الأحاديث بالفاظها روما للاختصار إلا في مواضع دعت الحاجة إليه وكذلك لم نعرج إلى نقل عبارات المصنفين برمتها وإن كان أهم في بعض الملاحظات لأننا قد جربنا مراراً أن مرادهم كان محجوباً تحت الاستتار أو لا يتضح إلا بعد نقل الأوراق والقاه الشيخ رحمه الله تعالى علينا في حمل موجرة كأنها مخ الكلام فرأيناه علماء آثار بالمعاني على الألفاظ ولم نعتن بها ولم يهتم سيما إذا لم يكن الكتاب من النوادر فلاحم ولا غم ، وكذا جربنا في بعضهم أنه يفهم شيئاً من كلامه ولا يريد أن يفصح به لمصالح تسنع له وذلك كثير في الأدباء فلا يطلع عليه

الإجرب ولا يتنبه على أغراضهم إلا متيقظ أحاط بطرقهم وسبر عاداتهم ، ومن يجرب الأور يعرف أن أخذ المراد من كلام العلماء لا يسهل في كل أوان .

ثم إن المحشى إذا فصل المقام وقضى عنه وطره خفت علينا مؤنة شرحه فلم نعطف لحله ثانيا

تنبيه وإيقاظ

فهم إلى أعلنت لك جهارا وأسرت لك أسراراً أنه لم يتيسر لي المراجعة إلى الأصول وتصحيح النقول في جملة الفصول ، نعم إذا اعترت لي شبهة راجعت لها ومن يطالع تلك الأوراق يعترف أن تصحيح النقول كلها يحتاج إلى فرص طويلة فاعتمدت فيها على ما كنت حررت حين قراءتي عليه فإن عثر أحد على الاختلاف في موضع فلا يرمين به الشيخ فإنه برى منه كما برى الذئب من دم ابن يعقوب أو برئت قائمة من قوب ، ولعذرتي فإنني قد صدقتك صدق القطا أني ماسلمت فيه من الخطأ لأنني كنت أصطه في الدرس فاحتوى اللوح على خطأ من العقل والقلم وإذا أتى المرء بما في اللوح لم يلم ، نعم اعتنيت بتصحيح نقول الصحاح الست في الجملة ومهما اطلعت فيه على سورة في الكلام وترعها فيه أو ببقية في زققة فكله من سوء تعبيرى وخبت نفسي وكنت أود أن لا تفشى سرها وأبت إلا أن تشرح بما فيها فلا حول ولا قوة إلا بالله .

وليعلم أنه قد دخل في الفيض كلامي في كلام الشيخ رحمه الله تعالى في بعض المواضع وذلك لسقم المسودة فتى وجدت فيه بين القوسين « قلت » أو « يقول العبد الضعيف » فهو من الحقير كما وقع في ص ٧٠ ويمكن أن يمر عليك مثله فيما يأتي أيضا فليتنبه اللهم اعط نفسي تقواها وزكها أنت خير من زكاها ، أنت وليها ومولاها اللهم الهمني رشدي وأعذني من شر نفسي

البدر السارى

هو تمايق من العبد الحقير وما كان بي إليه من حاجة بيد أن أموراً حملتني عليه وسأتلو عليك منه ذكراً فاعلم أنك قد عرفت من تبجر الشيخ رحمه الله تعالى فيما مر وإن لم تعرفه فستعرفه بعد . ضائعة هذه الآمال إن شاء الله تعالى فكان الشيخ يأتي بغير النقول في درسه ويطوى كشحه عن ساقطها ولاقطتها فاعتنيت في بعض المواضع أن يكون عندك من أصلها شيء ، إما لكونها من الكتب المادرة أو لكون الشيخ رحمه الله قد أحال عليها إجمالاً فأحببت أن تكون عندك تفصيلاً .

ومها أني اعتمدت في الفيض على درسه الأخير وجعلته عموداً فإذا وجدت في إملاء الشيخ في السوات المأصية ما يخالفه وجب على التنبيه عليه وجل ذلك لكون المقام ذا الوجوه فكان يذكر

أحد الوجوه في سنة وآخر في سنة أخرى حسب ما تيسر له المقام والحال ولا يعد ذلك تخالفاً ولا تضاداً ومنها أنه قد يكون نشيط النفس فيبسط في الكلام ويبدى عن خبيثات أسرارهِ وقد يكون منقبض النفس فيكتفي على الاجمال فإن عثرت على تحقيق المقام في تقرير سابق ولم أجده في درسه الأخير ألحقته منه في هذا التعليق إفادة ، وإنما لم أهتم بها في جميع المواضع لأنني راعيت الاختصار مهما أمكن ، فإني قد بلوت اليوم سائمة الطبائع العامة من الكتب الطويلة ولذا تجد أني أكثر في الإحالة على درس الترمذي ومع ذلك قد أومأت إلى بعض المباحث المهمة وإن لم أبسطه كل البسط لأن مالا يدرك كله لا يترك كله .

ومنها أني ما فهمت أشياء من درسه في حياته إما لدقتها أو لإجمالها في بيانها أو لعدم بلوغ صوته إلى أو لاختلاطها على فإذا فهمته بعد وفاته نظر إلى ألفاظ المذكرة ذكرته في التعليق خشية أن لا يكون مراده وأكون أنا بمن عزاه إليه ، ثم إنني أخشى على مثله في الفيض أيضاً لأنني أوضحت البيان من عند نفسي ، وقدمت وأخرت في الترتيب ، ونقلت كلامه من موضع إلى موضع ، وحذفت من موضع فلا آمن أن أكون غيرت مراده بهذه التصرفات لأنني جربت أن نقل كلام الكبار ينبغي أن يكون على أحرفه والتصرف فيه يعود مسخاً . أو نسخاً فلا لفاظهم شوكة ولتعبيراتهم تأثير في النفوس ولعباراتهم احتواء على المعاني اللطيفة مع جزالة الألفاظ ، ومع ذلك يكون فيها رمى على العرض في ذاته من لا يدانيه في العلم فيحرف المعاني ويركك الألفاظ ويطول في العبارات بدون طائل ويرمى في الليل . وبالجملة يفقد منه الروح إلا أني أُلجأت إلى التصرف في الترتيب وإيضاح البيان وتطويل وتكرير تسهيلاً للطلبة والله على ما نقول وكيل ، والمرجو منه أن يعفو عني زلاتي وأرجو من العلماء أن يغفروا عن مزلاتي فإن جهد المقل دموعه

ومنها إذا رأيت شيئاً يرد على كلام الشيخ رحمه الله تعالى في الظاهر وبداء لي جوابه ذكرته في التعليق وإن اختلج أمر في صدري ولم يظهر لي جوابه أبدية أيضاً فإن السؤال نصف العلم وأن أعرف أن الناس على أذواق ، فبعضهم لا يذوق مذاقته ولا يهيمه ما أهمني أمره . نعم وفي ضمن ذلك قد أذكر أشياء استملحها نظري ، وأمور أنسجها فكري ، وما تكلفت لها أصلاً ولا أردت به إبداء علم أو ادعاء فضل وأى علم إبداء الشبهات أو إبداء النكات وأين ، هم مني ومن شيعتي رحمه الله تعالى وأيم الله لو أن أحداً كان استفاد من شيخه فأنا كلّي استفادة من شيعتي من القرن إلى القدم وكل ما ذكرته فيه إن كان صواباً فهو إما من صريح كلامه أو لازمه أعزوه إليه أولاً .

ومنها أن عندي نقولا من مذكرته الخاصة له التي لم يكن يلقي منها شيئاً على الطلبة لكونها تليق بشأن التأليف فذكرت منها شيئاً في بعض المواضع حيثما قدر لي .

ومنها أنه كان عندي بعض أجوبته في الهندية عن الاستفتاءات التي استفتى بها فدرستها فإذا

للطلبة لما رأيتها أنفع لهم .

ومنها أن الشيخ رحمه الله تعالى قد كان يبحث في بعض المسائل كأبحاث العلماء المحققين إجمالاً فأوضحته لئلا يختل عليك مسلكه ولا تعزو إليه ما لا يريد . فإن الدرس يجري فيه الكلام من كل باب ، وشأن التصنيف يغايره ، ثم إذا عظمت مضرة بعض النقول عند القاصرين لم أذكره رأساً لأن العلماء قد اقتحموا في كل واحد فذكروا النقول بكل نحو صحت أم لا والطريق بناء المذهب على النقول المحكمة المعتمدة دون الشهادة الفاظة . فإذا رأيت أن في نقلها دلالة للزائعين على سبيل الغي أمسكت عنها ، وذلك لأن كل أحد لا يطيق أن يسمع كل كلام وطبائع الناس اليوم أرغب في الإغراب . فأياك وأن تخرج عن أقوال الأئمة أو تسلك مسلك عدم الاعتماد عليهم والقدرح فيهم فإنهم إن صاروا مطعونين فمن ذا الذي نعتبر به من بعدهم فإن الدين لم يصل إلينا إلا من قبلهم ونرى طوائف من العلماء مشغوفين بالكلام في المتقدمين وتبعض مثالبهم ويسمونهم عدم التعصب ذلك مبلغهم من العلم ، ولو سلينا بعض ما يشيعون عنهم فماذا كان ؟ فإنما المصوم من عصمه الله وهذا الذي قد نبأنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من أمارات الساعة أن يلعن آخر هذه الأمة أولها فقد رأيناها بأعيننا وصدق الله ورسوله فإننا لله وإنا إليه راجعون .

هداة الدين قد صلوا * وقد بانت خسارتهم

وباعوا الدين بالدنيا * فما ربحت تجارتهم

ومنها أني قد صدعت فيما مر أنه لم يتيسر لي الرجوع إلى الأصول في جملة الفصول ، فإذا راجعت في بعض المواضع ثم لم أجده نبيته عليه في التعليق لاحتالة إرجاع إليه المراجع في فرصة أما أنا فلم أجد فرصة للراجعة حقاً وحكمت ما حكمت على طريق من يقول .

لا تأف درهم المضروب صرتنا لكن يمر عليها وهو منطلق

ولا عيب به

ومنها أنه كان ع . ، تقارير من بعض المشايخ كشيخ الهند رحمهم الله فإذا ذقت من كلامه شيئاً لم أملك نفسي إلا أن أذكره فذكرته في بعض المواضع في التعليق ، فهذه ونحوها ودونها وفوقها أمور حملتني على هذا التعليق فإن شئت فاعذرني وإن شئت فليكن .

(كشف بعض الرموز مع بعض تنبيهات لا بد من ذكرها)

ومما يجب أن يعلم أن بعض أقوال المصنف في الحافظ ، وهو ابن حجر ، والفتح هو شرحه الشهير وكلاما

أذكر قال الشيخ فى العينى ، أو قال الشيخ فى الفتح فهو فى الأول الحافظ بدر الدين العينى رحمه الله ، وفى الثانى الشيخ ابن الهمام رحمه الله ، والكتابان هما كتاباهما . ومهما أسكت عن ذكر الكتاب فليعين من القرائن الظاهرة عند المشتغلين ، وإذا قلت بعد نقل عبارة انتهى فهو على اللفظ ، وإذا قلت بالمعنى فهو على خلاف ذلك وذلك كثير وقليل ما أسكت عنه فذلك مما ينقسم إليهما . وليعلم أنى لم أذكر كلام البخارى بتمامه ولا أخذت متن الحديث بجمته ولكن اكتفيت بصدوره روماً للاختصار فعليك أن تراجع أولاً إلى الكلام بتمامه وإلى الحديث بأسره فإن المرام لا يحصل دونه وهذا مهم جداً لا ينبغي التكاسل فيه أو التغافل عنه . وجملة ما نقلت فيه من كلام الحافظ فضل الله التوربشتى الحنفى فهو من التعليق الصبيح ، الشرح لمشكاة المصابيح لصديقنا المحترم الورع التقي الفاضل مولانا محمد إدريس الكاندهلوى زادت معاليه وهو أعز الشروح وأنفعها للطلبة ومع ذلك أخصرها وأيسرها أجمعها للنقول وألطفها للإبراز هو لطائف المحدثين ، وكفات الشريعة طبع بالشام من خير مدائن الأرض ، والصدى المذكور من فضلاء تلامذة حضرة الشيخ رحمه الله تعالى صاحب تأليفات منها حاشيته على مقامات الحريرى ورسائل فى علم الكلام

ونقلت فى مواضع من شرح المنظومة وهو شرح نفيس جداً على منظومة الشيخ أحمد بن محمد المقدسى الأنصارى الشهير بالقشاشى وقد أدهشنى تبحر الشارح وطول بآعه فى العلوم والأسف أنى لم أقف على اسمه لأجل ضياع أوراق من أول الكتاب إلا أنه يعلم من الشرح أن الشارح من تلامذة الناظم شرحها فى حياة الناظم . (١)

(١) قال البنورى : الشيخ أحمد القشاشى ترجمته مذكورة فى «الامم» ص ١٢٥ (طبع حيدر اباد) توفى سنة ١٠٧١ هـ وشرح المنظومة للشيخ ابراهيم بن الحسن الكورانى الشافعى نزيل المدينة المنورة من أصحاب القشاشى توفى سنة ١١٠١ هـ . ويسمى هذا الشرح « قصد السبيل بتوحيد العلى الوكيل » وهو فى مجلد ضخمة موجود فى دار الكتب المصرية من كتب التوحيد تحت رقم ١٣٤

عدة أبيات أنشدها من لا يحسن الإنشاد على حضرات الأفاضل الذين اجتمعوا عند تمام هذا التأليف في وليمة .

توالت لك النعماء إني أشيعها	لك الحمد والخيرات دوماً نصيعها
لك الحمد أضعافاً على ما هديتني	لشرح البخاري للدهاني نجيعها
وكم نعمة أنعمت راقية فأوجبته	وتلك لعمرى في الجميع بديعها
تتابع آلاء الإله فأوجبته	ثناء يوازيها ومن يستطيعها
صحيح البخاري في الصحاح مسلم	وأفضل من بين الصحاح رفيعها
وكم من شروح ألقت في علومه	وكشف مبانيه فهذا تبييعها
صحائف علم أو بطاقات حكمة	وطاقات أزهار زهاها ربيعها
وإرشاد سار عمدة فتح باري	مصاييح مشكاة فطاب طلوعها
إذا ماشعاع الشمس عز فإنها	كواكب دري كفاك لموعها
فيارب هذي أسطر قد سطرته	وأنت الذي بعد القبول تزيعها
إذا ما ألتحت الجمع والطبع كله	إذن سوف تبقيا فكيف تضيّعها
ويارب أدركني بلطف يعني	ذنوبي وإسرافي فإني صريعها
عتو وطغيان فساد وشقوة	وأصناف أوزار علي جميعها
فإن تعتبر أمري فأمرى مفرط	وأن تغتفر ذنبي فإني ولوعها
وقدر أحاديث الرسول تربني	وترضعني دهرأ وإني رضيّعها
أكون لها خير الرضيع لآله	بإخلاص قلب لأزال أطيعها
وعلى ضريح الشيخ علا فإنه	هو العين فوارأ وإني بضيعها
وباري قوس العلم صاحب يده	ومن قد بدا للبدعات بديعها
تدر غملي جوده فتزينت	رياض علوم جذبها ومريعها
تجلى ضياء العلم منه فنورت	دياجر جهل اسبطر فروعها
نوال وإدراك الضعيف ورقة	وسائر أوصاف الكرام صنيّعها
وبارك لقاريها وعلمه حكمة	وأجزل ثوابا للأناس تشيّعها
وأكرم مقاماً من ينظم أمرها	ومن جاء يشريها كذا من يبيعها
أيامخبة الأعلام عوجوا بدعوة	فيسمع منكم للحقير سميعها
وصلوا على خير الأنام محمد	نمىث البرايا للحساب شفيّعها

وهذه صورة الاجازة التي كتبها الى امام العصر الشيخ السيد محمد أنور شاه جعل الله الجنة مشواه الحقها تيمنا وتبركا وأدعو الله تعالى أن يصدق في ظنه ويبارك لي في يومى وغدى (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جل ذكره ، وتعالى صفاته ونعوته ، وعزت أسماؤه ، وتواترت وتسلسلت آلاؤه ونعمائوه ، وحدثت برؤيته أرضه وسماؤه ، إن فى السماء لغير أولئك فى الأرض لعبراً ، فالعظمة إزاره والكبرياء رداؤه واتصلت منته وصح إحسانه ووضح برهانه كشكاة فى مصباح بهر نوره وضيائه (فالكل عبارة وأنت المعنى) يا من تبارك وتقدس علياؤه ولألاؤه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم ، والكل حوادث أعراض وهو السند الله الصمد وماعداه فهى شواهد وأنبأؤه . والصلاة والسلام على خير خلقه وخيرته خاتم الأنبياء والرسل المبعوث إلى خير الأمم بالطريق الأمم ، وأكمل الشرائع وأوسط السبل ، وانقطعت بوجوده النبوة والرسالة وكان بقى من قصر النبوة موضع لبنة فكأنها وقد تم البناء وكمل ، فهو دعاء أبيه إبراهيم وبشرى عيسى ، وهو أول الفكر وآخر العمل ، وعلى آله وأصحابه الشاهدين لأحكامه وأيامه ، والمنابعين لسنته وسننه وهديه وهداه لا يعدل بهم من عدل والتابعين لهم بإحسان وتبعهم ومن اقتدى بهم إلى يوم الدين وإلى آخر الأجل آمين . ثم آمين أما بعد فإن علم الحديث مرفوع أعلامه وصحيح آثاره وطيب أخباره ومستفيض بركانه وأنواره

حديثه وحديث عنه يعجبني هذا إذا غاب أو هذا إذا حضرا

كلاهما حسن عندى أسره لكن أحلاهما ماوافق النظرا

وهو أساس الدين وأسه وعليه طرده وعكسه ، ومن يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين ، وإن أخانا فى الله الذكى الزكى الأخوذى المسكرم المفخم المولوى ، بدر العالم ابن الحاج الناسك تهوور على قد اشتغل على بجامع الترمذى والجامع الصحيح للإمام الهمام البخارى رفع الله درجاتهما فى أعلى عليين ، وقرأهما وسمع منى ثلاث مرات فى نحو ثلاث سنين ، وعلق عنى أشياء وذاكر معى وراجع حتى أحسبه والله حسيبه أنه قد فهم علوم المحدثين من تتبع الطرق وفر الاعتبار والمتابعات والشواهد ومذاهب الأئمة ، وفحص غرض الشارع وجمع المتغاير وغير ذلك . والآن لما استجاز منى

(١) والعبد قد لازمه بعد ذلك مدة مديدة لا أراها أقل من سبع سنين فذلك عشرة كاملة ولو أن احداً فاز تلك المدة لمأ صدره علماً وحكمة لكى كنت كالقيعان لا تجمع ماء ولا تدب كلاً فهل من حر ليسأخنى على أقدائى ويجاملى بدعوة صالحة وأجره على الله

أجزته إبقاء للإسناد عن شيخى وهولائى مسند الوقت مولانا محمود حسن الديوبندى عن شيخه الإمام مولانا محمد قاسم النانوتوى عن شيخه العارف مولانا الشاه عبد الغنى الدهلوى ثم المدنى بإسناده المثبت فى البائع الجنى لهذين الكتاين وللكتب الآخر * وأولئك آبائى فجئنى بمثلم * هذا وقد أجازنى السيد حسين جسر الطرابلسى الشامى صاحب الرسالة الحميدية عام ثلاث وعشرين من المائة الحاضرة عن والده عن الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين صاحب رد المحتار بإسناده المثبت فى ثبته وعن السيد أحمد الطحطاوى محشى الدر أيضاً وأوصيه وإيائى بالاشتغال بكتب الحديث وذكر الآخرة وتقوى الله والتزام السنة وحسن العمل والله الموفق لنا وله ، الأحقر الأفقر محمد أنور شاه الكشميرى ابن مولانا معظم شاه سنة ١٣٤٢ ٦٥ من ذى الحجة

كلمة لمحقق العصر الأستاذ المحدث الشيخ شبير احمد العثمانى

صاحب « فتح الملهم على صحيح مسلم » (وشيخ الحديث بالجامعة الإسلامية بداهيل سورت (الهند) فى التقريظ على « فيض البارى »

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً ومصلياً ومسلماً . قال الشيخ تاج الدين السبكى فى حق « القفال المروزى » :
كان إماماً كبيراً وبحراً عميقاً غواصاً على المعانى الدقيقة ، نقى القريحة ، ثاقب الفهم . عظيم المحل ، كبير الشأن ، دقيق النظر ، عديم النظير (فى زمانه) . اهـ
وحكى قول ابن السمعانى فيه : كان وحيد زمانه فقهاً وحفظاً وورعاً اهـ . هذه كلمات كنت رأيتها فى حق ذاك الإمام ، وصادفتها تصدق فى نابغة الهند الشهير وعالمها ببحر العلوم مولانا السيد محمد أنور شاه الكشميرى ثم الديوبندى رحمه الله سواء بسواء ، من غير شطط وإطراء ، فكان إماماً كبيراً وبحراً عميقاً غواصاً على المعانى الدقيقة إلى آخر ما قال . لم أكن فى عداد أصحابه وتلامذته غير أنى وفقت للاستفادة من صحبتته . ومجالسه ومذاكراته (فى المشكلات والغوامض) برهة غير قصيرة . ومن طالع كتابى « فتح الملهم على شرح صحيح مسلم » تبين له ذلك .
فمثل هذه الشخصية البارزة العظيمة القدر أغنى عن التعريف بحاله . كيف ! وقد أصبح هو سبياً للتعريف بحال من يعتزى إليه درساً واستفادة من علماء الهند .

إن العلوم العالية الغزيرة التى كان يسمح بها فضيلته فى دروسه وأماله ظلت تزداع وتنشر ، وتقدم للقوم بخدمة أصحابه ومستفبديه ناصعة المطالب واضحة البيان فى نضرة وبهاء . فله الحمد على ذلك . فكان كما قال القاضى أبو الطيب الطبرى .

رابعاً : أن كل موضع أحس إخلالا في ضبطه أو قصورا في أداء غرض الشيخ فجبره بالتنبيه حسب قدرته .

وبالجملة : ليست منزلة جامع هذه الأمالي على « صحيح البخاري » فيما أرى مثل منزلة جامع أماليه على « جامع الترمذي » بل فاقه بكثير حتى جمعها في شكل كتاب مستقل . تقبلها الله تعالى وجعلها له وسيلة للبركات في الدارين .

ومن الختم علينا أن نشكر في هذا الصدد مساعي جمعية العلماء في « جوها نسبرج » (في إفريقيا الجنوبية) لطبع الكتاب وخدمة « المجلس العلمي » في « داهيل » - سورت - للإشراف على الطبع وغيره ولا سيما خدمة مؤسس المجلس « الحاج محمد بن موسى السملكي الإفريقي » ثم سعي مولانا السيد أحمد رضا البنجوري مدير المجلس العلمي ومولانا محمد يوسف البنوري مدرس الجامعة الإسلامية (داهيل) المجتهدين في توفيق شأنه وخدمته باخلاص ونشاط حيث أصبحت مجهوداتهم البالغة في هدوء وسكون وسيلة لأهل العلم لتيسير الحصول على مثل هذه المطبوعات الجليلة التي يتحمل لها أسفار مترامية الأطراف بآرك الله في شؤونهم وزادهم همة وتوفيقا

شبير أحمد عثمانى

عفا الله عنه

داهيل - سورت الهند

٢٨ جمادى الأولى سنة ١٣٥٧ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين
قال الامام محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفي البخاري رحمه الله تعالى :
بسم الله الرحمن الرحيم (١) وليعلم أن حديث كل أمر ذي بال الخ ، اضطربت فيه الألفاظ
الواردة ، بعضها « باسم الله » ، وبعضها « بحمد الله » وخال بعضهم التعارض ، وظن اختلاف
الألفاظ اختلاف الحديث . والحال أن الحديث واحد ، ومع اضطراب كلماته حسنه الحافظ الشيخ
أبو عمرو بن الصلاح ، وهو شيخ الامام النووي ، دقيق النظر ، واسع الاطلاع ، وليس صاحبه
النووي مثله في الحديث . فالعمل بالحديث إما بصورة الجمع فيراد ذكر الله ، ويؤيده ما ورد في
رواية بذكر الله ، وإما يرجح اللفظ الاول لأن أول ما نزل من القرآن « اقرأ باسم ربك » فالتأسي
به يحصل بالشروع بالبسملة . وأيضاً يؤيده افتتاح كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم . إلى
الملوك وكتبه في القضايا بالبسملة . وراجع الفتح والعمدة للتفصيل . وبالجملة : فلا إيراد على الامام
البخاري في افتتاحه الصحيح بالتسمية دون التحميد ، وما يذكر من حمل الابتداء بالحقيق في لفظ ،
وبالاضافي في لفظ ، أو العرفي ، فلا يعاب به ، لأن مدار ذلك على تعدد الحديث . وذكر
الاحتمالات التسعة من بين صحيح وباطل هنا كلها من سقط الكلام .

باب كيف كان بدء الوحي

« باب » لفظ الباب مضاف . أو مبنى كمنى وثلاث ، قال الرضى : إن المفردات على سبيل التوارد
مبنية . وقد علمت من عادات المصنف رحمه الله تعالى أنه يصدر الأبواب بصيغة السؤال ولا يحجب عنه

(١) كان شيخنا الامام محمد أنور شاه (رحمه الله) قبل الشروع في الصحيح يلم إماما بترجمة الامام
البخاري وذكر زبدة من أحواله . ويذكر ما يتعاق بشروط الأئمة المحمدين في كتبهم وآدابهم .
ويذكر دأب المؤلف في تراجمه ودقته فيما ويذكر مسائل الحديث من الشاهد والمتابعة وغيرها من
النفايس ، وربما كان ينقض في تفصيل هذه الأمور اسبوع كامل وأنا قد أفرزت هذه الأمور في
المقدمة بما تيسر لي ضبطها وفهمها فليتبه .

بل يوجه الناظر إلى الحديث ويكون الجواب فيه . «بدء» مهموز ، وقيل : بدو ، بمعنى الظهور ، والاول
أولى لما في بعض النسخ « كيف ابتداء الوحي » ولأنه نظير قوله فيما بعد « بدء الاذان و بدء الحيض »
فهذا بدء الوحي على شاكلة أخويه . واعترض عليه ، أنه لو قال : كيف كان الوحي لكان أحسن
لأنه تعرض فيه لبيان كيفية الوحي مطلقاً ، لا لبيان كيفية بدء الوحي فقط ، وأجاب عنه شيخ الهند
(رحمه الله تعالى) أن البدء ههنا عام ، سواء كان زمانياً ، أو مكانياً ، أو باعتبار صفات الموحي إليه ، فدخل
فيه سائر ما يتعلق بالوحي . وجواب آخر للشاه ولي الله (رحمه الله تعالى) فراجعته من تراجمه . وما سنع
لى بعد الامعان فى صنيعة ، والنظر إلى نظائره ، كبده الاذان و بدء الحيض . أن البدء عنده لا يختص
بالحصة الابتدائية ، بل يعتبر مما يضاف إليه لفظ البدء بما فيه من أحواله أولاً ، ثم يضاف إليه لفظ
البدء ثانياً ، ثم يسأل عنه أن بدء هذا المجموع كيف كان ؟ وحيث أنه فيندرج تحته جميع أحواله ، وهكذا فعل
المصنف (رحمه الله تعالى) فيما بعد أيضاً . فقال « بدء الاذان و بدء الحيض » ثم لم يقتصر على أول
الحال فقط ، بل ذكر حالهما من الاول إلى الآخر ، ففهمت من صنيعة أنه لا يريد من لفظ البدء
البداية فى مقابل النهاية بل بدؤه بعد أن لم يكن ، ووجوده من كتم العدم ، فهو سؤال عن هذا الجنس
بتامه ، أنه كيف بدأ ؟ فالحاصل : أن معناه ، السؤال عن جنس الوحي ، و جنس الاذان ، و جنس
الحيض ، أنه كيف جاء من كتم العدم إلى ساحة الوجود ؟ وحيث أنه معناه كونه بعد أن لم يكن ،
لابدأيته قبل نهايته ، وهذا التصرف فى لفظ البدء مستفاد من كلام المصنف (رحمه الله تعالى) نفسه ،
لا أنى تصرف فى كلامه ، وصرفته عن ظاهره (١)

(١) ويقول العبد الضعيف ، وتؤيده نسخة البدو : وإن نظر فيها الحافظ رحمه الله تعالى لأن بدء
الوحي بهذا المعنى هو بدوه وظهوره ، فصار مآل للنسختين واحداً ، غير أن النظر فى لفظ البدء الى
ظهوره أولاً ، بخلاف البدو ، فإنه الظهور مطلقاً ، فان شئت قلت : كيف ظهر الوحي وكيف بدأ ؟ وإن
شئت قلت : كيف وجدت تلك الحقيقة أولاً ؟ والاولية باعتبار أنها كانت منعدمة ، ثم اذا جاءت إلى
ساحة الوجود ، فكأنه وجدت أولاً فهو إذا بمعنى لا سابق له ، لا بمعنى المتقدم على الغير ، كما فى الفقه ،
لو قال : « أول عبد أملكه فهو حر ، فملك عبداً عتق » مع أنه لم يملك غير هذا العبد ، فكذلك معنى بدء
الوحي وجوده أولاً بعد أن لم يكن ، فلم يلاحظ فى هذا الاعتبار أجزاء الوحي ، ليكون البدء أول أجزائه ،
بل اعتبرت الحقيقة جملة ، كالحقيقة البسيطة ، ولا يكون بدؤها إلا ظهورها ، ثم معنى الاولية مراعاة فيه ،
فان الوحي كان انقطع بعد زمن عيسى (عليه السلام) ثم بدأ من زمن نبينا ﷺ فهو كقوله تعالى « كما
بدأنا أول خلق نعيده » معناه كما خالقنا كم بعد أن لم تكونوا شيئاً ، كذلك نبعثكم ثانياً بعد موتكم ، نخلق
العالم جملة من الاول الى الآخر هو بدؤه ، فهكذا بدء الوحي معناه وجود تلك الحقيقة أولاً ، وإنما

وبعبارة أخرى ، معناه كيف بدأت تلك المعاملة مع المخلوقات ؟ ولك أن تقول إن بدء الوحي مقصود بالذات ، وبقائه مقصود بالتبع أما معنى الوحي فسيجىء الكلام فيه عن قريب . ولعمري أن المصنف (رحمه الله تعالى) أبدع في بدء كتابه ، فصدره بالوحي على خلاف دأب المصنفين (رحمهم الله تعالى) إشارة إلى أن أول معاملة العبد مع ربه إنما تقوم بالوحي ، ثم بالايان ، ثم بالعلم ، ثم بسائر الأعمال ، كما قال تعالى « ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان - الآية » ثم عليه ما عليه بالوحي ، فهو مقدمة للايمان والأعمال ، فهو مقدم طبعاً ، فلا بد أن يكون مقدماً وضعاً (وقول الله عز وجل) أراد به التوجيه إليه ، والرعاية له والاستيناس منه دون الاستدلال به . ثم اعلم أن المصنف (رحمه الله تعالى) ربما يذكر قطعة آية ولا يذكرها بنهاها . ويكون مقصوده في اللاحق أو السابق ، فيتخير هناك الناظر ، حيث لا يرى لها مناسبة بالمقام ، فاعلم ولا تغفل . وإنما انتخبها المصنف (رحمه الله تعالى) من بين سائر الآيات لكونها أبسط آية في باب الوحي ، والغرض منه بيان مبدأ الوحي ، أنه هو سبحانه وتعالى ، وأنه إذا كان مبدأ هذا الوحي هو مبدأ وحي نوح (عليه السلام) والنبين من بعده ، فوجب لأهل الكتابين أن يؤمنوا به كما آمنوا بوحيمهم ، وأنه لما كان مبدؤهما واحداً فانكار هذا الوحي كأنه إنكار لوحيهم أيضاً . وقوله تعالى « كما أوحينا » بيان سنة ، أى إيحائنا سنة قديمة من لدن نوح إلى يومنا هذا ، وليس بأمر جديد ليتوحش منه متوحش ، ويتأخر عنه متأخر . وإنما خص نوحاً بالذكر ، ولم يذكر آدم (عليه السلام) لأن الوحي قبله كان في الأمور التكوينية ، ولم يكن فيه كثير من أحكام الحلال والحرام . كما ذكره الشاه ولي الله (رحمه الله) في رسالته تأويل الحديث ، وذكر الشاه عبد العزيز (رحمه الله تعالى) : أنه لما هبط آدم عليه السلام من الجنة أعطى بذورا للزرع ، وأكثر أحكامه كان من هذا القبيل ، ثم تغيرت شاكلته من زمن نوح ، فنزلت الأحكام والشرائع ، كما يعلم من التفاسير ، أن الكفر إنما ظهر في السبط السادس من قاييل ، وأول رسول بعثه الله تعالى لزهقه هو نوح (عليه الصلاة والسلام) ولم يكن قبله كفر ، ومن ههنا صار لقبه « نبي الله » فانه أول نبي بعث لازهاق الكفر ، والناس كلهم الآن من نسله ، فهو آدم الثاني ، ومنه نشر العالم من بعده ، كذا ذكره المؤرخون .

طولت فيه هذا التطويل ، لايضاح مراد الشيخ وتفهيمة ، مع الايماء بتأييده من نسخة أخرى . ثم إن الفرق بين كلامه وكلام شيخ الهند رحمه الله تعالى أن شيخه أخذ العموم في البدء بحسب الزمان والمكان ، وشيخنا (رحمه الله) تصرف في الوحي ، وأخذ جملة بما فيه ، ثم سئل عنه أنه كيف ابتدأت تلك الحقيقة فليس سؤالاً عن جزء من أجزاء الوحي ، بل عن الحقيقة ، وهي تتحقق في جميع موارد تحققها ، فذكر جميع أحوالها باعتبار تحقق تلك الحقيقة هناك ، لا باعتبار جزء دون جزء ، وحال دون حال .

ثم أنه لما بعث ودعا الناس إلى التوحيد ولم يؤمنوا به ، وكان من أمره ما كان واستقر فلسفه على الجودى ، نزلت الشريعة وبعض من الحلال والحرام ، فعند الناس من كتاب الأشرية من الطلا ص ٣٣٤ ما يدل على بعض أحكام شريعته (عليه الصلاة والسلام) عن أنس بن سيرين ، قال : سمعت عن أنس بن مالك يقول : إن نوحا عليه السلام نازعه الشيطان فى عود الكرم ، فقال : هذا لى ، فاصطاح على أن انوح ثلثها وللشيطان ثلثها . وإن نوحا قد كان وضع عود الكرم ، ومن كل حيوان زوجين ، حين ركب الفلك وطفى الماء فاذا استوت سفينته ونزل منها نازعه الشيطان فى عود الكرم وادعاه لنفسه فان الخمر يتخذ منه ، ثم انفصل الامر كما فى الحديث . قلت : وهو يفيدنا فى جواز المثلث من الأشرية ، فان الثلث صار لنوح (عليه الصلاة والسلام) فىكون حلالا ألبته وصار الثلثان للشيطان ، فاذا بقى فيه شىء من الثلثين لم يحل ، لكون حظ الشيطان باقيا فاذا ذهب ثلثاه بقى حق نوح (عليه الصلاة والسلام) فىكون حلالا . قال ابن رشد فى التهافت : إن تعليم القيامة لم يكن قبل التوراة . أقول : بل هو مدار النبوة ، وأساس الأديان السماوية ، وشرائع الأنبياء ، فلا بد أن يكون تعليمه من بدء الامر ، فان الشريعة وإن اختلفت إلا أن أصوله لم تختلف قط . وفى التفاسير : إن حرمة الخنزير كانت من زمن آدم عليه السلام . نعم يحتاج أمثال هذه النقول من المفسرين إلى الانتقاد . فكيف بالقيامة واعتقاد حقيقتها فانها من أصول الدين ؟

شرح الحديث على نحو ما قالوا

واعلم أن الحديث تكلموا عليه قد بما وحديثا ، وهو من أساس الدين ، حتى روى عن الشافعي (رحمه الله تعالى) أنه يدخل فيه نصف العلم . وروى عن أحمد ، (رحمه الله تعالى) : أنه ثلث الاسلام ، أو ثلث العلم . وقيل : رابعه كما قيل : —

عمدة الخير عندنا كلمات أربع قالهن خير البريه
اتق الشبهات ، وازهد ، ودع ما ليس يعينك ، واعلم ان بنييه

وَسَبَّهْمَا عَلَيَّ الْقَارِي (رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى) إِلَى الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ (رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى) وَهُوَ سَهْوٌ مِنْهُ ، هُمَا أَشَاعِرُ آخِرِ كَمَا يَعْلَمُ مَنْ شَرَحَ (عَقُودُ الْجَمَانِ) لِلْسَيُوطِيِّ « رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى » .

ثُمَّ الْحَدِيثُ مَرْوِيُّ عَنْ إِمَامِنَا أَبِي حَنِيفَةَ أَيْضاً فِي مَسْنَدِهِ بِلَفْظِ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ رَوَاهُ عَنْ يَحْيَى ابْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ أَبِي وَقَاصٍ اللَّيْثِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ :

قال رسول الله ﷺ : « الأعمال بالنيات » النخ ورواه بهذا اللفظ ابن حبان في صحيحه ، والحاكم في أربعينه ، وصححه

واقعه : مارواه الطبراني بسند رجاله ثقات. عن ابن مسعود (رضى الله عنه) : كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها أم قيس ، فأبت أن تتزوجه حتى يهاجر ، فهاجر فتزوجها . قال : فكنا نسميه مهاجر أم قيس .

قال ابن دقيق العيد : لم يصنف أحد في شأن ورود الأحاديث إلا ما بلغني عن أبي حفص العكبري ، إنه صنف في هذا الموضوع شيئاً ، ولو فعله أحد لنفع جدا .

وإنما لم يقل « الأفعال بالنيات » لأن بين العمل والفعل فرقاً ، فالعمل « ساختن » والفعل « كردن » يعنى أن العمل فيما يتمادى ويطول ، بخلاف الفعل ، ولذا قال « واعملا صالحا » وقال « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ولم يقل : افعلوا وفعلا ، دلالة على الدوام والاستمرار .

ذكر الكلام في الفرق بين النية والارادة

واعلم أن المعتبر في الإرادة هو إصدار المراد ، ولا يعتبر فيه غرض للمريد ، بخلاف النية ، فإنها يعتبر فيها غرض ، ولذا لا يكاد يترك معها ذكر الغرض ، فيقال : نويت لكذا ، بخلاف الإرادة ، فإنه يستعمل بدون ذكر الغرض أيضاً ، فيقال : أراد الله سبحانه ، ولا يجب معه ذكر الغرض ، ولذا لا يقال نوى الله ، بل يقال أراد الله . أقول : حاصله أن النية لما اعتبر فيها الغرض ، فلو أطلق لفظ النية في جنابه تعالى لأوهم تعليل أفعاله بالأغراض ، مع أنهم قالوا : إن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض وقد مر منا تحقيقه في المقدمة ، وأنه لا استحالة في كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض ، وأن ما زعموه في إبطاله باطل ، نعم لما استعمل الإرادة في لسان الشرع دون النية اقتصرنا في الإطلاق على ماورد به الشرع ، ورأينا التحرز عما لم يرد به الإطلاق أولى . وكذا حجروا عن إطلاق العزم فيه تعالى ، وقد وقع في مقدمة مسلم : وجوزه التبريزي والله تعالى أعلم .

واعلم أنهم تكلموا على هذا الحديث : وأطالوا فيه الكلام من الجانبين ، وحمله كل على مسائله وجره إلى مختاراته ولما لم يكن فيه بد من التقدير ، إذ لا معنى لكون ذوات الأعمال بالنيات ، لثبوتها حساً وصورة من غير اقتران النية بها ، فمن قدر الثواب بدليل قوله فيما بعد « فهجرتة إلى الله ورسوله » وهذا هو الثواب ، ومننا من قدر الحكم كشارح « الوقاية » فمعناه عندنا ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات على اختلاف التقديرين . وقدر الشافعية الصحة لأن متعلقات الظروف لا تكون إلا من الأفعال العامة والصحة منها فإن الثواب بعد الصحة فمعناه عندهم صحة الأعمال بالنيات .

وعلى هذا فالاعمال عند عدم النيات تصير خالية عن الثواب عندنا وباطلة عندهم . ثم بنوا عليه اشتراط النية في الوضوء . أقول : وكلام شارح « الوقاية » وإن كان أولى من غيره إلا أنه خلاف الوجدان ، أما تقدير الثواب والصحة فلا يصح عندي ، أما الأول ، فلأن تقدير الثواب يؤدي إلى تخصيصه في الحديث : الأول بالدار الآخرة ، فإن الثواب والعقاب من أحكام الآخرة . والثاني تخصيصه بالطاعات فقط لأنها هي التي يثاب عليها بخلاف المعاصي فإنها يعاقب عليها ، فلو قلنا ثواب الأعمال بالنيات يقتصر الحديث على أحكام الآخرة ، ثم على الطاعات . وأحكام الدنيا والمعاصي تخرج عن قضية الحديث ومدلوله ، ولا تبقى له علاقة بها ، مع أن الحديث عام قطعاً ، فإن المعاصي مذكورة في آخر الحديث صراحة كما قال « ومن كانت هجرته إلى دنيا ، إلخ فعلم أن الحديث لم يرد في الطاعات فقط . على أن صحة الأعمال والطاعات هي كونها بحيث يترتب عليها الثواب ، فإذا خلت عن الثواب فقد بطلت ، فصار مآل تقدير الثواب والصحة واحداً ، فيلزم عليهم ما لزم على من قدر الصحة أيضاً . والتزمه المصنفون إلا أنهم رأوا فيه نقعاً يسيراً في الجواب عن مسألة النية فرضوا بهذا النفع اليسير بالضرر الكثير ، واختاروا هذا التقدير مع أنه لا يجدي أيضاً كما سيجي . وأما الثاني أي تقدير الصحة فيؤدي إلى تخصيصه أيضاً : الأول بأحكام الدنيا ، فإن الصحة اسم لاستجماع شرائط والأركان ، بحيث يسقط الفرض عن ذمته ، وكذا البطلان نقيضه ، وهما من أحكام الفقه والدار الدنيا ، وحينئذ يقتصر الحديث على أحكام الفقه والدار الدنيا ، ولا يشمل أحكام الآخرة . والثاني أن من الأفعال ما لا يقال فيه صح أو بطل ، فإن الصحة تجري فيما فيه جهتان ، الحلة والحرمة ، أما الحرام قطعاً أو الحلال قطعاً فلا يقال فيه أنه صح أو بطل ، مثل من قتل رجلاً أو زنى أو سرق فلا يقال فيه إنه صح قتله وزناه وسرقته أو بطل . فيكون الحديث ساكتاً عن هذه الأحكام ، مع أنه عام لجميع الطوائف كما علمت . على أن الصحة والبطلان بهذا الاصطلاح من المصطلحات الحادثة ، ولا ينبغي أن يحمل الحديث على مصطلحات الفنون ، بل يجري على صراحة اللغة : هذا كلام على شرحهم . أما الكلام على مسائلهم فقال الحنفية : إن النية لا تشترط في الوضوء ، وقالوا بصحة بدونها . والحديث وارد عليهم ، فقال بعضهم : إن الحديث إنما ورد في العبادات دون القربات والطاعات ، ونحن نلتزم أن الوضوء بدون النية لا ينعقد عبادة . أما أنه لا يصلح لكونه مفتاحاً للصلاة فلا يدل عليه الحديث أصلاً . قال الشيخ زكريا الانصاري : العبادة يشترط فيها النية ومعرفة من يتقرب إليه . والقربة يشترط فيها معرفة من يتقرب إليه دون النية كتلاوة القرآن . والطاعة لا يشترط فيها شيء . كالنظر الموصول إلى الإسلام . ثم أقول مراعيًا مسائل الدين اجمالاً : إن الدين مركب من خمسة أشياء : العبادات ، والعقوبات ، والمعاملات

فسلم . ونحن نلتزمه ونقول : إن في وضوئنا أيضاً أجراً وإن لم يكن عبادة بالتفسير الذي مر ، فإن القربات والطاعات أيضاً عبادة بمعنى أنها يؤجر عليها .

ثم نورد عليهم سوى ما ذكر : أنكم أوجبتم الدية في الخطأ مع أنه لانية فيه . وقلتم بطهارة الثوب ولانية فيها أيضاً . فما الفرق بين طهارة الانجاس والأحداث ؟ حيث جعلتم النية شرطاً في إحداها دون الأخرى ، فأجابوا عن الأول : أن الحديث إنما ورد في الخطاب التكليفي ، وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخير ، دون الوضعي ، وهو أن يكون هذا سبب ذلك أو شرطه كاللوك للشمس والقتل من الثاني . وعن الثاني : أنه من قبيل التروك دون الأفعال . قلت : وكلها تفلسف وأماراة عن عدم إدراك المراد وعدم إصابة المرمى .

هذا خلاصة كلام الأَكْثَرين منهم ، ويحوم حوله كلمات الباقيين ، والأمر بعد في الخفاء . !
والذي أراه : هو أن الحديث لم يرد في وجود النية وعدمها كما يشعر به تفاريحهم . وإنما ورد في بيان الفرق بين النية الفاسدة والصحيحة فقال « من كانت هجرته إلى الله ورسوله » فهذه نية صحيحة . وقال « ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهذه نية فاسدة » فالحديث فصل بنفسه آخرأ ما أجمله أولا . وصرح بأنه لم يرد في بيان حكم الأعمال التي فيها النية والتي ليست فيها النية ، بل جاء لبيان منفعة النية الصحيحة ومفسدة النية الفاسدة ، وللتنبيه على أن للأعمال ربطاً بالنيات ، فلا يغتر أحد بحسن علانيته مع قبح سريره ، فإن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم وهذا الذي يناسب بعلوم النبوة . أما الكلام في الصحة ، والبطالان ، والجواز ، والكراهة ، فأما هو وظيفة الاجتهاد . وما يجب عليه التنبيه من جهة النية . هذا لأن رجلاً يصلي طول ليله ، ويصوم طول نهاره ، ويجاهد بنفسه وماله ، ويحج ويسعى ، ومع ذلك لا يزن عمله عند الله جناح بعوضة إذا كان لغرض من الأغراض الدنيوية ، وهذا كله لفساد سريره . ويكون رجل آخر فلا يكون له عمل صالح يذكر فيأس من مغفرته ، ثم تخرج له بطاقة وتوزن بسائر أعماله الطالحة فيزنها ويرجحها ، وهذا لحسن طويته وطيب نيته . حتى أن الأعمال قد تنقلب بالنيات حسنات كما أنها قد تنقلب بها سيئات . قال تعالى « أولئك الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات » والحاصل أن بركة الأعمال ومحققها تنوط بالنيات على نحو ما عند ابن ماجه ص ٣١٩ في « باب التوفى على العمل » يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنما الأعمال كالوعاء . إذا طاب أسفلُه طاب أعلاه ، وإذا فسد أسفلُه فسد أعلاه . (وإسناده ضعيف) وكما في الحاشية الإياه يترشح بما فيه . والظاهر عنوان الباطن . فتنوع الأعمال وتلونها تدور بالنيات . وليس عمل إلا وله

صَبَغَ بِلَوْنِ نِيَّتِهِ ؛ إِنْ خَيْرًا فَخَيْرًا . وَإِنْ شَرًّا فَشَرًّا . فَالنِّيَّةُ الصَّحِيحَةُ مَشْمُورَةٌ لِلْبَرَكَاتِ وَتُوجِبُ النِّجَاءَ فِي الْأَعْمَالِ . وَالْفَاسِدَةُ تَمْحُو الْأَجُورَ وَتَحْبِطُ الْأَعْمَالَ ، وَفِي مِثْلِ هَذَا قِصَصُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ « مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّيْنَهَا نَوَى إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ » فَتَعَى عَلَى مَنْ كَانَ نِيَّتُهُ هَكَذَا أَنَّهُ قَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ . وَقَالَ تَعَالَى « كَالَّذِي يَنْفَقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَتَحْلِلْ كَمِثْلَ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تَرَابٌ فَأَصَابُهُ وَابِلٌ فَتُرَكِّهُ صَلْدًا » وَمِثْلَ الَّذِينَ يَنْفَقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمِثْلِ جَنَّةِ بَرْبُورَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أَكْلَهَا ضَعْفَيْنِ - الْآيَةُ .

وَلَمَّا انْكَشَفَ الْغَطَاءُ عَنْ وَجْهِ الْمَقْصُودِ ، وَظَهَرَ أَنَّ الْحَدِيثَ وَرَدَ فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْأَعْمَالِ ، وَلَمْ يَخْتَصْ بِحَكْمٍ دُونَ حَكْمٍ . وَإِنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ إِلَى مَا فِيهِ نِيَّتُهُ وَمَالِيَّتُهُ فِيهِ تِلْكَ . وَلَكِنَّهُ جَاءَ مَا دَحَا لِمَنْ نَوَى نِيَّةً حَسَنَةً ، وَقَادَحًا فِيمَنْ نَوَى نِيَّةً فَاسِدَةً فَحَبِطَ عَمَلُهُ . عَلِمَ أَنَّ مَالِيَّتَهُ فِيهِ نِيَّةٌ خَارِجَةٌ عَنْ مَتَاوَلِ الْحَدِيثِ . وَأَنَّ الْحَدِيثَ لَا مَسَاسَ لَهُ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ . فَيَنْبَغِي أَنْ يَفُوزَ صَحَّةُ الْوُضُوءِ بِالنِّيَّةِ وَعَدَمُهَا إِلَى الْاجْتِهَادِ . وَمَا يَدُلُّكَ عَلَى أَنَّ الْحَدِيثَ عَامٌ كَمَا قُلْتَ مَقَالَ الْبُخَارِيِّ نَفْسُهُ ج ١ ص ١٣ بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَالْحِسْبَةِ ، وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَانَوِيٍّ ، فَدَخَلَ فِيهِ الْإِيمَانُ ، وَالْوُضُوءُ ، وَالصَّلَاةُ ، وَالزَّكَاةُ ، وَالْحَجُّ ، وَالصَّوْمُ ، وَالْأَحْكَامُ . . الْخ .

ثُمَّ الْحَدِيثُ لَمَّا كَانَ عَامًا عِنْدِي فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ التَّقْدِيرُ أَيْضًا كَذَلِكَ كَالنِّجَاءِ ، وَالزَّكَاةِ ، وَالْعِبَرَةِ ، وَالثَّمَرَةِ ، وَالْحِسْبَةِ : فَعِنَاهُ ، نَمَاءُ الْأَعْمَالِ وَزَكَاؤُهَا وَعِبَرَتُهَا وَحُسْبِيَّتُهَا بِالنِّيَّاتِ . وَلَسْتُ أُرِيدُ مِنَ الْعِبَرَةِ وَالْحِسْبَةِ الْفَقْهِيَّ لَوْلَا يَرْجِعُ الْكَلَامُ إِلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ ، بَلْ أُرِيدُ عَلَى حَدِّ قَوْلِهِ ﷺ « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » . وَفِي لَفْظِ « الْعِبَرَةُ بِالنِّيَّاتِ » أَوْ مَا سِوَاهَا مِنَ الْأَلْفَاظِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى اعْتِنَاءِ جَانِبِ الْمَوْافِقِ ، وَعَدَمِ الْبَطْلَانِ بِجَانِبِ الْمَخَالَفِ . وَهَذِهِ الْأَلْفَاظُ كُلُّهَا كَذَلِكَ : وَكَأَنَّ تَقْدِيرَ الْأَلْفَاظِ إِلَيْكَ بَعْدَ مَا عَرَفْتَ حَقِيقَةَ الْمُرَادِ . فَهَنَّاكَ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ : الْعَمَلُ ، وَالنِّيَّةُ ، وَالْغَايَةُ . فَأَشَارَ إِلَى الْأَوَّلِ بِقَوْلِهِ : فَمَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ فَالْهَجْرَةُ عَمَلٌ ، وَإِلَى الثَّانِي بِقَوْلِهِ : إِلَى اللَّهِ فَهُوَ نِيَّةٌ ، وَإِلَى الثَّالِثِ بِقَوْلِهِ : فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَهُوَ غَايَتُهُ وَهَكَذَا فِي الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ .

الفرق بين القرينتين

قَدْ سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَذْهَانِ أَنَّ قَوْلَهُ « وَإِنَّمَا لِكُلِّ أَمْرٍ مَانَوِيٍّ » مُؤَكَّدٌ لِقَوْلِهِ « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » مَعَ أَنَّهَا يَفْتَرِقَانِ مِنْ وَجْهِ . مِنْهَا كَمَا قَالَ الشَّيْخُ السَّنْدِيُّ : أَنَّ الْجُمْلَةَ الْأُولَى جُمْلَةٌ عَرَفِيَّةٌ

هل يشترط سنوح الجزئيات لاحراز الثواب ؟

فقوله « إنما الأعمال بالنيات » يشعر بكفاية النية الاجمالية وقوله « إنما لكل امرئ ما نوى » يشعر بتفصيلها فانه إذا وجد مانواه ولم يجد ما لم ينو فقد لزم منه التفصيل . والذي يظهر أن النية الاجمالية كافية لاحراز الثواب قطعاً ولا يجب سنوحها . ألا ترى أن من ربط فرساً في سبيل الله يحصل له الأجر على روثه ، وبوله ، واستنانه ، وريه ، وعلفه ، وشربه ، مع أنه لم يسنح له هذه الجزئيات عند ربطه في سبيل الله . نعم بسط النية دخيل في انبساط الأجر ، فان الأعمال وثمارها تابعة للنيات فقبضها بقبضها وبسطها ببسطها . والحاصل أن الحديث فرق بين النية الفاسدة والصحيحة نصاً . أما كونها جملة أو مفصلة فلم يعط فيه تفصيلاً من عنده . وقوله « مانوى » أيضاً يحمل ومعناه مانوى نية إجمالية أو تفصيلية .

بقى أن القدر الضروري هو النية نفسها أو يشترط شعورها أيضاً . والأوضح أن النية في مرتبة العلم كافية وهي التي تسبق الأفعال الاختيارية ، ولا يشترط في مرتبة علم العلم . وحينئذ فصورة الذهول ليست بمذكورة في الحديث . وحاصله أن النية العرفية تكفي لاحراز الثواب ولا يشترط شعورها وتقرررها واستحضارها . وهو العرف في هذه المواضع ، ولا ينساق الذهن إلى المرتبة المنطقية ، وهي علم العلم فلا يحمل عليها الحديث أصلاً . بخلاف الخصوم فان كلامهم أقرب إلى مرتبة علم العلم .

تنبيه : وما ينبغي أن يحفظ ولا يذهل عنه ما اختاره الغزالي فيما يتعلق بالثواب ، أنه إن كان القصد الدنيوى هو الأغلب لم يكن فيه أجر . أو الدنيى أجر بقدره . وإن تساوى القصد بين الدنيئين فلا أجر . وأما إذا نوى العبادة وخالطها شيء . بما يغابر الاخلاص ، فقد نقل أبو جعفر بن جرير الطبري عن جمهور السلف أن الاعتبار بالابتداء ، فان اعتراها فساد بعد الشروع - والعياذ بالله من الحور بعد الكور - فخرجوا من رحمة الله أن يتغمده بغفرانه ولا يحبط عمله . فعلى المحسن الخاشع المرید وجه الله أن يصحح نيته . ويسعى فيهما عند الشروع في العمل ، ويبدل في استقامتها جهده . ثم يسأل الله أن يقيمه . وهي غنيمة باردة للانسان الذي خالق ضعيفا ، وصدق الله عز وجل « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وثانياً أن الأجساد هي البادية في هذا العالم والنية مستورة بالمرءة . وينعكس الأمر في المحشر فتكون النيات متبوعة والأعمال تابعة وتكون هي البادية ، فيراها أهل المحشر كلهم عياناً كالأجساد في هذا العالم ، فان ظهور كل شيء ما ناسب مكانه ومحلّه

والمحشر هو محل ظهور النيات ، فان الله سبحانه لا ينظر إلى أعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم ومن يراني يراني الله ، ومن سمع سمع الله به . فهذه كلها ظهور النيات وعلى هذا لو اشتمل عمل على ألف نيات تكون ألف عمل يوم القيامة ، والله تعالى على ما يشاء قدير .
وقوله « إنما الأعمال بالنيات » بحرف القصر في مقابلة من زعم عبثة الأعمال ونماءها بالنية الفاسدة ، أو ان الأعمال لا تأثير فيها للنيات فجىء « بانما » على طريق قصر القلب كما قال عبد القاهر في إنما .

ثم تحير الشارحون في وجه حذف البخارى قطعة من الحديث وهو قوله « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله » الخ مع أنه ذكره من غير طريق الحميدى مستوفى ، وقد راجعت نسخة الحميدى غير مطبوعة فوجدت تلك القطعة فيها . فعلم أن التصرف من جانب المصنف (رحمه الله) . ومحصل الجواب أن الجملة الأولى المحذوفة تشعر بالقربة المحضة ، والجملة المذكورة تحتمل التردد . فلما كان المصنف (رحمه الله) كالخبر عن حال نفسه في تصنيفه هذا بعبارة هذا الحديث حذف الجملة المشعرة بالقربة المحضة فراراً من التزكية . كذا في الفتح والتفصيل في الشروح .

أما وجه مناسبة الحديث مع الترجمة فمن وجوه ذكرها الشارحون ، وما يحكم به الخاطر الفاتر هو أن ورود الأفعال إنما هو بالوحى وصدورها بالنيات . فالوحى مبدأ لوجودها والنية مصدر لصدورها . ونعني ب ورود الأفعال مبدئياً أى الأوامر والنواهي . فالأوامر والنواهي ليست إلا من تلقاء الوحى ، فيكون مبدأ لها . وكذلك صدورها لا يعتبر فى الشرع بدون النية فتكون مبدأ أيضاً . فالأفعال ذو حظ من الطرفين ، والعلاقة هى الوحى فى جهة ، والنية فى جهة . فالوحى والنية علاقتان لها ، أحدها لوجودها والثانية لصدورها والله تعالى أعلم . ولذا أن نقول فى وجه المناسبة ولنهد لذلك مقدمة : إن كل شيء إنما يعرف بآثاره ، فان كانت آثاره حسنة كان الشيء حسناً وان كانت قبيحة كان الشيء أيضاً كذلك . كيف لا وإنما الثمرة تنبئ عن الشجرة ، ولذا تراهم عدوا الاستدلال من الأثر على المؤثر تحول من الحججة . وبعد ذلك نقول : إن أحوال العرب قبل مبغثه صلى الله عليه وسلم غير خافية على من له شيء من الخبرة ، فان ظلمات الكفر والطغيان قد كانت متراكمة على ضواحي الدنيا ، لم يكن يعرف الحق من الباطل ، ولم يكن فيهم من كان يعبد الله على حرف ، وكانت الكلمة الإبراهيمية قد انطمست ، والملة الحنيفية قد اندرست ، وانعدمت ومصابيح الهداية أطفئت ، ورياح العلوم الحقة ركبت حتى أنهم كانوا عاجزين أن يفهموا أن لهم رباً فتحسوا الأصنام وعبدوها ، أما أخلاقهم فلا تسأل عنها ، كان سفك الدماء ، وهتك الأعراض ، ونهب الأموال من عظم مفاخرهم ، يبولون كما يبول الابل ، يمشون وهم عراة ، لا يفرقون بين

المحارم وغيرها ، يرث أكبر الأبناء زوجة أبيه ، يبدون البنات ، قاموا العصبية الجاهلية ، ودعوا لعصبية الجاهلية ، وإذا هاج شر قضم بعضهم بعضا كالفحل ، وعاثوا في الأرض حتى انقطعت السبل والتجارة ، وتعذر الخروج إلا في الأشهر الحرم ، وكانوا في ترح ومرح ، إذ بعث الله فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، فلم يترك شيئا من دينهم ودنياهم إلا وعلمهم حتى سادوا الناس وملكوا الأرض ، فضربت بهم الأمثال ، واهتزت الأرض من الأنوار الإلهية ، وملئت عدلا وأماناً ، وأخرجت الكلمة شطأه حتى قامت على سوقها ليعيظ بها الكفار ، فمن كان صاحب تلك الآثار وقريبها ، ما ظنك به ؟ لا ريب في حسن نيته وكونه موحى إليه ، ومن هنا ظهرت المناسبة من وجه آخر

حديث صلصلة الجرس

واعلم أن المصنف لما فرغ من النية التي هي مبدأ الأعمال من جهة ، شرع في الوحي الذي هو مبدؤها من جهة أخرى ، وهو المقصود هنا . أما الوحي والكلام فيه فالحق أنه خارج عن موضوعنا كما ذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات ، أن مالا يحصل لنفسه لا يدرك كنهه . وذكر أنه دخل مرة في ملا من الأولياء وهم في ذكر من المقام الموسوي فوكلوا الكلام إليه فقال : لا يحل لي أن أتكلم فيه ، لأنه لا يحصل لي ، فكذلك الوحي لا يدرك كنهه إلا لمن انصف به ، ولم يرو في هذا الباب عن السلف كثير شيء ، إلا ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أن الوحي هو القذف في القلب (أي في الآية التي سنتكلم عليها آنفا) ولم ينفصل الأمر منه ، فإن القذف والقذف يتغايران فلا ندري ما كفيته ، فأننا أيضاً نقذف في قلوبنا وقد ذكر العلماء أقسامه . والأولى عندي أن يقتصر على ما اقتصر عليه النص فقال تعالى « ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا - النخ »

تفسير آية الوحي إجمالا

واعلم أولا أن الوحي على ثلاثة أنحاء : الأول أن يسخر باطن الموحى إليه إلى عالم القدس ثم يلقى في باطنه فلا توسط للملك في هذا النوع . الثاني ما يكون فيه دخل لحواس الموحى إليه فسمع فيه الصوت ، وهو صوت الباري تعالى عند البخاري بحيث لا يشبه أصوات المخلوقين ليس فيه مخارج ولا تقطيع . وقال الشيخ المجدد السر هندي رحمه الله تعالى : وليس بجزء ولا كل وليس بزمان ولا مكان وسيجيء . الكلام فيه . والثالث أن يجيء الملك وهو على نحوين : الأول أن يسخر

الملك باطن النبي . والثاني أن يتمثل بنفسه في صورة البشر كقوله تعالى « فتمثل لها بشراً سوياً . » إذا علمت هذا فاسمع منا تفسير الآية « ما كان لبشر » أي نبي ورسول فالمراد منه هو النبي أو الرسول وإن كان اللفظ عاماً ، وإنما لم يقل لنبي أو رسول صراحة حذراً عن شبهة المصادرة على المطلوب . فانهم لما قالوا « لولا يكلمنا الله الخ » أجابهم بأنه « ما كان لبشر أن يكلمه الله » وحينئذ لا يناسب وصفه بالنبوة أو الرسالة ، لأنه أول النزاع ، وهو اعتراضهم أن الله لم لا يكلم واحداً منا ويكلم هؤلاء ١١ ، فأجاب بنحو تعميم في اللفظ مما شاة معهم كما قال الرسل « إن نحن إلا بشر مثلكم ، أن يكلمه الله إلا وحياً » والمراد منه عندي الاعلام بخفية ، وهو النوع الأول ويدخل فيه الالهام والمنام . ولا يقصر على الالهام والمنام فقط كما قالوا « أو من وراء حجاب » إشارة إلى النوع الثاني وهو ما تيسر له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ولموسى عليه الصلاة والسلام على الطور .

الكلام في أنه صلى الله عليه وسلم هل جمع بين الرؤية والكلام

ليلة المعراج

بقي الكلام في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل جمع له بين الكلام والرؤية ليلة المعراج أو كانت الرؤية بدون الكلام والكلام من وراء حجاب ؟ فالتة أعلم به . نعم التفسير المذكور يبنى على الفصل بينهما ، فان قوله « من وراء حجاب » حينئذ يدل على أنه لم تكن وقت "كلام رؤية ، بل حصل له الكلام بدون الرؤية . وإن قلنا بالجمع له بين الرؤية والكلام أى كأنهما ، فالجواب على حديث مسلم أن الرؤية أيضاً كانت في الحجاب « عن أنى موسى أن حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » وفي القساموس سبحات وجه الله أنواره . فلم منه أن الحجاب لا يكشف ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه . فالرؤية في الحجاب والحجاب هو النور ، وعند مسلم (١) نور أنى أراه ١٢ يؤيده فانه لا يبنى الرؤية مطلقاً

(١) قال بعض المحققين في شرحه على منظومة في العقائد أن الإدراك في قوله تعالى « لاتدركه الأبصار » في أحد تفسيري ابن عباس رضى الله عنه هو الرؤية على نحو الإحاطة بجوانب المرئى ، إذ حقيقته الليل والوصول ومن المعلوم أن الرؤية المكيفة بكيفية الإحاطة أخص مطلقاً من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفي المطلقة ونفى تفسيري ابن عباس رضى الله عنه أنه لاتدركه الأبصار إذا تجلى بنوره الذى هو نوره فانه إذا تجلى بنوره الذى هو نوره لا يقوم له بصر لأن هذا التجلى مغن للتجلى له كما يشير إليه حديث أنى موسى حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ، ما انتهى إليه بصره من خلقه بخلاف التجلى الشمسى والقمرى أى التجلى في النور

عليه من أفضاله ، فرآه رآه كما قال أحمد رحمه الله تعالى مرتين . إلا أنه رآه كما يرى الحبيب إلى الحبيب والعبد إلى مولاه لا هو يملك أن يكف عنه نظره ، ولا هو يستطيع أن يشخص إليه بصره . وهو قوله تعالى « مازاغ البصر وما طغى » فالزيع أن يتغافل عن جمال وجهه فلا يراه مستجمعا . والطغيان أن يراه ولكن يتجاوز عن حده فيقع في إساءة الأدب . وهذا إثبات لرؤيته في غاية اعتدال . فالحاصل أنها كانت بحيث لا يصفها واصف ، أما أنها كيف كانت ! فلا تسأل عنها فإنها كانت وكانت
أشتاقه فإذا بدا أطرقت من إجلاله

ولو كانت (١) رؤية منام لما احتيج إلى تلك الاجتراسات .

ومن هنا اختلفوا في نفس الرؤية لعامة المسلمين في الجنة . هل تحصل برفع الحجاب ؟ أو تكون في الحجاب ؟ فجنح الشيخ الأكبر إلى أن رداء الكبرياء لا ترفع في الجنة أيضا ، فإن المرئي في الرداء يعد ذاته مرثيا عرفا ، كما لو رأيت رجلا في ملبوس لا تقول إلا أنك رأيت ذاته حقيقة . ولا يشترط لرؤية الشخص رؤيته مجردا عن اللباس . وإنما يكون المراد منه ما هو المعروف ، والمعروف فيها ما قلنا . فكذلك الله سبحانه يكون مرثيا ألبته ، إلا أن رؤيته تكون في رداء الكبرياء . عنده وهي التي بشر بها الله سبحانه عباده بالغيب . وذهب العلماء إلى أنها تكون برفع الحجاب ، على ما وقع من تشبيه رؤيته برؤية القمر ليلة البدر . وهذا التشبيه لا يرد على ما اختاره الشيخ ، كما سبقت الإشارة إليه ، فإن المراد في الأحاديث من عدم الحجاب عنده سوى حجاب الذي هو

(١) وقد أجاب الشيخ رحمه الله تعالى عما روي أن المعراج كان مناماً ما حصله أن الأنبياء عليهم السلام يرون في اليقظة ما يرونه العامة في المنام ، ونظيره أن الأولياء يرون في كشفهم أشياء بعين الباصرة ولا تراها ، كذلك الأنبياء عليهم السلام يرون المغيبات بأعين الباصرة في اليقظة إلا أنها لما تكون غائبة عن حسنا وبصرتنا يعبر عن رؤيتهم تلك بالنام لأن النائم أيضا يرى أشياء ولا تراها ، فلما اشتركت رؤيتهم في اليقظة برؤية النائم في نومه عبر عنها بالنوم تارة وبالرؤيا أخرى ولا لفظ يؤدي مؤداه ، ويكشف عن مغزاه غيره وهكذا كان يحققه منذ زمان ثم رأى مثله عن السيوطي رحمه الله تعالى في تنوير الحوالك فرضى به جدا . وبالجملة هناك كيفيات يضيق عنها نطاق البيان ولن يفقهها إلا ذووها ، ولهذا العسر تراهم يختلفون في الرؤية لئلا المعراج لكونها رؤية المغيبات بعين الباصرة ، وتلك الرؤية لا لفظ لها ، فقد يعبر عنها بالنوم ، وتارة بالرؤيا ، وأخرى بالرؤية فيحدث الانتشار ومن هذا الباب قوله تنام عيناى ولا ينام قلبي كلها كيفيات يذوقها صاحبها ويشهدها ما في المشكاة في باب فضائل سيد المرسلين ، وسأخبركم بأول أمرى دعوة إبراهيم ، وبشارة عيسى ، ورؤيا أمى التي رأت حين وضعتني ص ١٣ هـ ففى اللغات ينبغى أن يحمل الرؤيا على الرؤية بالعين . قلت وإنما اضطر إلى حمله على الرؤية بالعين لأنه زعم أن الرؤيا تختص بالنوم وقد كشف شيخى عن معناها ، فالحديث دليل له لأنه يحتاج إلى تأويل

نوره ورداؤه الكبرياء، والرؤية مع الرداء رؤية للذات عرفا وشرعا بلا تأويل وتأمل . قلت وليس هذا اختلافا وإنما هو اختلاف الانظار ونظر العلماء أحكم . ونظر أرباب الحقائق أسبق وألطف فهم يمثلون على ما يظهر من ظاهر الشريعة . وهؤلاء يراعون ما كشف الله سبحانه عليهم من حقائق الشريعة وخبيئة أسرارها . وفي الحديث « لكل آية ظهر وبطن ولكل حد مطلع » . والامر إلى الله سبحانه سيجي . بقية الكلام فيه إن شاء الله تعالى في موضعه في آخر الكتاب .

ولعله صلى الله عليه وسلم تشرف بالايحاء أولا ثم انتهى الامر إلى الرؤية ، وكانت عيانا . ولذا انتقل إلى تحقيقه وتثيته في سورة النجم ولم يكن في الايحاء أمر بديع في حقه فذكره كأنه أمر مفروغ عنه . وإذا نزل إلى ذكر الرؤية أكدها بأنها كانت بالفؤاد والعين معا . وكانت بدون الطغيان والزيغ . وهذا على نحو ما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام الكلام أولا ثم الرؤية ثانيا . ولكنه رآه تعالى ثم غشى عليه ؟ أو لم يره وغشى قبله . فأمر يعلمه الله سبحانه ، إلا أن نبينا صلى الله عليه وسلم رآه قطعا (١) ولم يغش عليه ولكن خر ساجدا كما كان يليق في هذا الوقت ، وبقي صاحبا لم يأخذه غشى مؤديا وظيفه العبودية مؤدبا لحضرة الربوبية . فانظر كيف ذكر رؤيته حيث لم يجعلها مقصودة بالذکر ؟ فكأنها أمر بما لا ينكر إذ كان صلى الله عليه وسلم دعي لذلك وإنما اهتم برفع ما يمكن أن يقع فيه من اشتباهات فأزاحها وأكدها بما لا مزيد عليه فنفى عنه الضلال ، والغواية ، والنطق عن الهواه ، والزيغ ، والطغيان ، وذكر علمه ، وحال معلمه ، والمباشطة بينهما ، وأثبت له الرؤية بالفؤاد ، والعين ، وأنه قد تصادقا عليه ، فما رآه البصر صدقه الفؤاد ، ولم يكذبه ، ولا تردد فيه ، وما ذاك إلا لأنها كانت رؤية بصرية يقظة . « فبأي حديث بعده يؤمنون » ولكن « من لم يجعل الله له نورا فماله من نور » والله تعالى أعلم .

(١) قال بعض المحققين في شرحه على المنظومة في العقائد في تفسير قوله تعالى ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني أي وأنت على حالتك هذه من غير الصعق ، ومفهومه وان لم يستقر مكانه فلن تراني وأنت على حالتك هذه بل لا بد من الصعق فلما تجلى ربه للجبل الذي هو من جملة الأشياء التي تسبح بحمد الله المستلزم لحياته وعلمه جعله دكا (مفتتا) فلم يستقر مكانه فلم يتحقق شرط الثبات على حالته التي كان عليه ولذا خر موسى صعقا مغشيا عليه أومينا فعلى هذا بقية الآية دليل على وقوع الرؤية لسيدنا موسى بعد دلالة أولها على جوازها والله أعلم ووجه الجمع حيثئذ بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم ان الله أعطى موسى الكلام وأعطاني الرؤية وفضلني بالمقام المحمود والخوض المورد اخرج ابن عساكر عن جابر كافي الجامع الكبير للسيوطي هو ان الرؤية التي أعطاها الله لنبينا صلى الله عليه وسلم عدد خلقه ، هي الرؤية مع الثبات على الحالة التي كان عليها قبل الرؤية ، كما أن الكلام الذي أعطى موسى كذلك بخلاف الرؤية التي حصلت لموسى فإنه لم يثبت معها وصارت سببا لصعقة

« أحيانا يأتيني » وفاعله باعتبار الظاهر هو الوحي . ولكن المصنف بوجه آخر عن هشام في بدء الخلق قال « كل ذلك يأتي الملك » ويعلم منه أن الفاعل بالحقيقة هو الملك . والصلصلة قيل : هو صوت الملك بالوحي ، وقيل هو صوت حفيف أجنحة الملك ، وعليه اعتمد الحافظ . « مثل صلصلة الجرس » والصلصلة صوت وقوع الحديد بعضه على بعض ثم أطلق على كل صوت له طنين ولا يرد أنه تشبيه محمود بمذموم فإن التشبيه لا يلزم فيه التساوي من جميع الوجوه ، بل يكفي اشتراكهما في صفة . ووجه الشبه ههنا هو تدارك الصوت بدون مبدأ ومقطع . فكما أن صوت الصلصلة والسلسلة متدارك ومسلسل ، كذلك صوت الوحي يكون بسيطا بدون مبدأ ومقطع . وهذا بخلاف أصوات البشر فإنه ينطوي على مبادئ ومقاطع . فهذا هو وجه الشبه . وما ألفت ما قال الشيخ الأكبر أن صوت الباري جل ذكره يسمع من كل جهة ، ولا تتعيز له جهة . وصوت الصلصلة أيضا كذلك فوجه الشبه حينئذ مجيء من جميع الجوانب ومن جميع الجهات . ونقل أن

موسیٰ علیہ السلام کان یسمع کلامہ تعالیٰ علی الطور من کل جهة . ولذا أقول : إن الصلصلة هو صوت الباری تعالیٰ علی خلاف ما اختاره الشارحون . واعلم أن ہنا مطلبان : الأول ثبوت الصوت للباری تعالیٰ ولا تردد لی فی ثبوته ولکن لا كأصوات المخلوقین سبحانہ وتعالیٰ . واختاره البخاری أيضا فی آخر کتابہ . والثانی أن تلك الصلصلة هل ہی صوت الباری عز اسمہ أم لا ؟ وأختار فیہ من عند نفسی أنها صوت الباری تعالیٰ واللہ تعالیٰ أعلم بحقیقة الحال . والسرفیہ أن ذلك الصوت ثابت فی ثلاثة مواضع : عند صدوره من الحضرة الربوبیة ، وعند تلقی الملك ، وعند إلقائه علی النبی ، فبدؤه من فوق العرش ومنتہاه إلی النبی ولیس مقصورا علی هذا الموضع فقط . فینبغی أن لا یغفل عنه فانه یتحدث منه أنه شیء واحد من هناك إلی ہنا . ویستفاد من کلامہم أنهم قصروا ذلك الصوت علی الموضع الآخر فقط فحکموا علیہ أنه صوت أجنحة الملائكة . وفی حدیث نواس بن سمعان عند الطبرانی وأخرجه الحافظ فی باب قول اللہ عز وجل « ولا تنفع الشفاعة » تحت حدیث أبی ہریرة مانصہ : « أخذت أهل السموات منه رعدة خوفا من اللہ وخروا سجدا فیکون أول من یرفع رأسہ جبرائیل فیکلمہ اللہ بما أراد » اهـ .

وبالجملة الصوت هو صوت الباری تعالیٰ . ویجئ الکلام فی ثبوت الصوت وسائر صفاته تعالیٰ فی آخر الکتاب مبسوطا إن شاء اللہ تعالیٰ .

ثم إن هذا الصوت هل یبلغ إلی النبی بعینه كما یبلغ إلی أهل السموات . أویتلقاه الملك ویحفظہ كما تحفظ الأصوات فی الألواح المعروفة البوم « ما یسمى بالفونوغراف . » فأمر یدور النظر فیہ . ولم یتعرض الیہ الحدیث . فلذا اکتفیت بقدر ما أثبتہ الحدیث ، وكففت عما سکت عنه الحدیث . فان قلت فی إثبات الصوت تشبیہ ؟ قلت کلا فانه صوت بحیث لا یشبه أصوات المخلوقین فلا تشبیہ . والتنزیہ عند أهل السنة لیس کتنزیہ الفلاسفة . وكذا التشبیہ عندہم لیس کتشبیہ المشبیہ . بل نقول « لیس کمثلہ شیء . وهو السميع البصیر » فنفی المتلیة وأثبت السمع والبصر بدون تأویل وتشبیہ ، فایس رنا مجردا عن السمع والبصر منزها عنہما كما زعمہ عقلاء الفلاسفة . ولا مشبہا سمعہ بسمہ عنا وبصرہ ببصرنا كما توهمہ جهلاء المشبیہ . وإنما أمرنا بین التعطیل والصرف والتشبیہ البحت كما قال الشیخ الأکبر فلا تنظر إلی الحق وتعرفہ عن الخلق

ولا تنظر إلی الخلق وتکسوه سوی الحق ونزهہ وشبیہہ وقم فی مقعد الصدق وترجمة قوله ونزهہ وشبیہہ (اور تنزیہ کی جا اور تشبیہ دئی جا)

« وهو أشده علی » ولما کان فی هذا النوع تسخیر لباطنہ وانسلاخ عن بعض أوصافہ کان

حالة متوسطة بينهما ولذا لا تزال تتسلسل ولا تقطع إلا بالنوم الغرق أو اليقظة ، ثم اطلعت بعد زمن طويل على دائرة المعارف لفريد وجدي ، فرأيت فيها تحقيق أهل أوروبا الآن بعين ما كنت حقته سابقاً .

رؤيا الانبياء

ولاشك أنه وحى وان احتاج إلى التعبير ، ولذا لما رأى إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه يذبح ابنه تشمر للذبح ، وكان من شأنه كما قصه الله سبحانه وتعالى ، ولو لا أنها وحى لما اجترأ على مثل هذا . واعلم أن أهل الكفر كانوا يذبحون أولادهم تقرباً إلى الله ولم يكن هذا في دين سماوى قط . وتأويل رؤياه ما وقع منه فحسب وبه تم الاختبار والابتلاء ولم يكن الذبح مراداً من أول الأمر ، فلما صدقه وامثل به وأجراه على ظاهره ناداه ربه « أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » ثم فداه بكبش فان شاكلة وحى الرؤيا على خلاف شاكلة الوحى الصريحى ، فانه قد يكون أنموذجاً يكفى لصدقها في الخارج نحو من الوجود ، لا كما قال الشيخ الأكبر إن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بذبح الكبش من أول الأمر ، ولكنه شدد على نفسه وأراد أن لا يؤول رؤياه بل يجريها على ظاهرها ، فكشف الله سبحانه عن مراده أنه ذبح الكبش ، ومعنى قوله « قد صدقت الرؤيا » عنده أى أهضمتها على ظاهرها ، مع أن المراد منها كان هو ذبح الكبش دون ذبح الولد ، فان الانبياء عليهم الصلاة والسلام أقرب فهماً لهذه الأمور من الأولياء ، والصواب أنها تحتاج إلى التعبير كرؤيا يوسف عليه الصلاة والسلام ، وكرؤيا نبينا ﷺ في دار هجرته ، فذهب وهله إلى أنها الإمامة وكانت هي المدينة ، وفي هزيمة المسلمين . ثم في فتحهم فرأى سيفاً هزها مرة فانقطعت ، ثم هزها مرة أخرى فعادت كما حسن ما كانت ، وفي كذايين حيث رأى في يديه سواران من ذهب ، وفي أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ، أريها في سرقة من حرير وغيرها وما نقل في واقعة الحديبية فافتراء محض ليس له إسناد ولو ضعيفاً .

اجتهاد النبي

واعلم أن النبي ينتظر الوحى في الأمور كلها ، فاذا لم ينزل عليه ودعت له حاجة اجتهد ثم لا يترك على الخطأ لو وقع فيه ولا يستقر عليه حتى الموت قط وهو تأويل قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول ولا نبي إلا إذا أئتمى . ألقى الشيطان في أمنيه . . الخ » وسنعود إلى تفسيره إن شاء الله تعالى . وما ذكره المنسرون من القصص هنا فكلها باطلة . وقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام

« هذا ربي » من هذا القليل عندي . والناس ذكروا عنه وجوهاً من رطب ويابس ، وما نلتقي عليك الآن هو انه لم يكن هناك شيء في الخارج ، بل السلسلة كلها حكاية عن انتقالاته التدريجية الفكرية ، حتى انتهى إلى العلم الحقيقي . ولم يكن لهذا المعنى لفظ يؤدي مؤداه : فسبق الوهم من مجرد التعبير إلى ماسبق ، وكان المراد منه هو التدرج ، ولذا كرر قوله هذا ربي ثلاث مرات . معناه : أنه اجتهد في أنه ربه أم لا ؟ ثم اجتهد واجتهد حتى تبين له أن من كان محطاً للتحويلات ، ومحلاً للتغيرات ، وآفلاً بعد كونه طالعاً ، ومظلماً إثر كونه مضيئاً ومستضيئاً ، لا تليق به الألوهية ، فتبرأ منه حنيئاً مسلماً ولفظ الاجتهاد حادث والتدرج لم يكن في الخارج بلفظ ولكنه نية على نحو التقادير ، وما المانع عنه عند ظهور الحجة شيئاً فشيئاً فإبراهيم عليه الصلاة والسلام ما كان له أن يعتقد بقوله : « هذا ربي » ولكن تدرج نحو العلم الحقيقي شيئاً فشيئاً حتى بلغ إلى حقيقة العلم ، ولم يستقر على ما يلوح من ظاهر الالفاظ ولو كلمحة برق خاطف فاعله .

الرؤيا الصالحة في النوم

وعند المصنف في التعبير « الرؤيا الصادقة » . وبينهما فرق ظاهر ، فان رؤيا الأنبياء لا تكون إلا صادقة . وقد تكون غير نافعة كرؤياه صلى الله عليه وسلم في أحد : وإنما بدى بذلك ليكون له تمهيداً وتوطئة لما يكون في اليقظة . كتسليم الحجر عند مسلم ، وكسماع الصوت عند بناء الكعبة أن « اشدد عليك إزارك » وهو في البخاري عن جابر ، وهذا الصوت عندي صوت الملك . وكروية الضوء ، وكلها لتقريبه إلى عالم الروحانيات وعالم الغيب (١) « فلق الصبح » قال ابن أبي جمرة : إنما شبه به دون غيره ؛ لأن شمس النبوة كانت الرؤيا مبادئ أنوارها ، فما زال ذلك النور يتسع حتى أشرقت الشمس ، فمن كان باطنه نورياً كان في التصديق بكراً كأي بكر ، ومن كان باطنه مظلماً كان في التكذيب خفاشاً كأي جهل ، وبقية الناس بين هاتين المنزلتين ، كل منهم بقدر ما أعطى من النور . كذا في الفتح من كتاب التعبير .

« ثم حُبب إليه الخلاء » وهذا على نحو من مجاهدات الصوفية وخلواتهم ، ثم إن اعتكاف الفقهاء وخلوات الصوفية عندي قريب من السواء ، والفرق من جهة تعيين الأيام « الليالي ذوات العدد » وأبهم العدد لاختلافه وفي تفسير روح المعاني : عن الصفيري أن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) قلت : وذكر الحافظ في كتاب التعبير رواية عن عبيد عمير أنه وقع له في المنام نظير ما وقع له في اليقظة أيضاً من غط الملك وأمره بالقراءة وغير ذلك مما وقع له في اليقظة .

كان يذهب إلى حراء في رمضان ، ويمكث إلى أربعين يوماً . قلت : أما ذهابه في رمضان فقد تحقق عندي . وأما مكثه إلى الأربعين فلم أقف له سوى ما ذكره الصفيري . ولا أدري حاله ؟ وقد تحقق عندي أنه كان يذهب خارج رمضان أيضاً ، كما يستفاد الاكثار من هذا الحديث . وأما وجه خلوته في حراء خاصة . فكما عند الحافظ في التعبير عن ابن أبي جرة ، أن المقيم فيه كان يمكنه رؤية الكعبة ، فيجتمع لمن يخلو فيه ثلاث عبادات : الخلوة ، والتعبد ، والنظر إلى البيت ، وفيه أيضاً : أن جده عبد المطلب كان يخلو به أيضاً ، وكان على الفطرة ، ويمكن أن يكون على الحنيفة وتنتقل من كلماته ما يدل على إقراره بالقيامة ، وأخلاقه الحسنة ، وكان أخبر بنبوته صلى الله عليه وسلم بأن ابنه هذا يكون له شأن من الشرق إلى الغرب ، وعلى هذا أمكن أن يكون ناجياً إلا أن ثبت عنه الشرك وعبادة الأصنام . والله تعالى أعلم « جاء الحق » أي جبرائيل عليه السلام ، والمراد أنه انكشف له الحال الآن ، وتحقق على جلالتها أن سماع الصوت ورؤية الضوء وسلام الحجر وغيرها كان تمهيداً للأمر الذي بعث به .

« اقرأ » ليس من باب التكليف ، بل من باب التلقين والتلقي لما يقوله ، كما إذ يحضر الصبي قبل المعلم وكتابه معه ، فيقول له أستاذه : اقرأ لا يريد بذلك تكليفه بالقراءة ، ولكنه يكون تلقيناً له أن اقرأ كما اقرأ لك الآن (١) .

« ما أنا بقارىء » واختلاف في هذا التركيب إنه مفيد للقصر أم لا ، وذهب السكاكي إلى أنه يفيد القصر ، وهو المختار عندي ، ولكنه ليس بمطرد . قيل : « ما » في المرة الأولى نافية ، أي لست بقارىء ، وفي البواقي استفهامية ، أي أي شيء أقرأ ؟ والأرجح عندي أنها كلها نافية ، وترجمته (مين وه شخص نهين جس سى قراءت هوسكى)

« فغطى » ذكر العلماء : أنه كان ضرباً من التنبية ، وقال الصوفية كثرة الله تعالى : أنه كان للالقاء في القاب ، وللتقريب إلى الملكية ، وإحداث المناسبة بها ، وفيه إن للمعلم حقاً على المتعلم . فقال اقرأ بسم ربك الخ (٢) وإنما أضاف لفظ الاسم ولم يقل اقرأ بربك تبركاً باسمه تعالى ،

(١) قلت يؤيده ما عند الحافظ في التفسير رواية قال . أتاني جبريل نمطاً من ديباج فيه كتاب ، فقال اقرأ ، فقلت : ما أنا بقارىء ، قال السهيلي ، قال بعض المفسرين : أن قوله ألم ذلك الكتاب الخ فيه إشارة إلى الكتاب الذي جاء به جبريل ، حيث قال له اقرأ

(٢) فلما قال ثلاثاً ما أنا بقارىء ، قيل له اقرأ باسم ربك ، أي لا تقرأه بقوتك ولا بمعرفتك ، لكن بحول ربك وإعانتة ، فهو يعلمك كما خلقك ، وكما نزع عنك الدم ومضمر الشيطان في الصغر ، وعلم امتك حتى صارت تكتب بالقلم بعد أن كانت . . . ذكره السهيلي كذا في الفتح

نزلت للفصل بين السور كما ذكر في الكنز ، واعترض على الشافعية أن التسمية لو كانت جزء من كل سورة نزلت هناك أيضاً وأجاب عنه الشافعية أولاً بأن مضمون التسمية قد أدبت في ضمن اقرأ باسم ربك ، وثانياً بأنها صارت جزءاً بعد نزولها وهو كما ترى فإن الكلام في صيغة التسمية لا في معناها . . « حتى بلغ من الجهد » روى بنصب الدال ورفعها (١)

« يرجف فؤاده » وفي نوادر الأصول للحكيم الترمذي وهو غير الترمذي صاحب الجامع أن القلب خاص وهو موضع الإدراك ، والفؤاد يطلق على وعائه قال الشيخ الأكبر : إنه حنفى (٢) والخشية إنما كانت بالعجز عن حمل أعباء النبوة ، وإنما لم تضطرب خديجة رضي الله تعالى عنها لأنها لم تكن صاحب الواقعة ، وفرق بين من يدخل في الشيء ويكون صاحب الواقعة وبين من يسمعها من وراء وراء (٣) « زملوني » ولا يذهب وهلك إلى نزول المزمّل في هذه القصة نظراً إلى مجرد اشتراك اللفظ فانه متأخر قطعاً « ما يخزيك الله » أصل الخزي أن يفرض أمر إلى رجل فلا يستطيع حمله فيتركه فيعد غمراً بين الناس وغير أهل له .

(١) يقول العبد الضعيف وقد نقل الحافظ في التعبير ههنا كلاماً عن شيخه مليحاً جداً فناسب أن نذكره ملخصاً فقال : وقد رجح شيخنا البلقيني بأن فاعل بلغ هو الغط والتقدير بلغ من الغط جهده أي غايته فيرجع الرفع والنصب إلى معنى واحد وهو أولى ، قال شيخنا وكان الذي حصل له عند تلقى الوحي من الجهد مقدمة لما صار يحصل له من الكرب عند نزول القرآن وهي حالة يؤخذ فيها عن حال الدنيا من غير موت ، فهو مقام برزخي يحصل له عند تلقى الوحي ولما كان البرزخ العام ينكشف فيه للبيت كثير من الأحوال خص الله نبيه ببرزخ في الحياة يلقى عليه فيه وحبه المشتمل على كثير من الأسرار ، وقد يقع لكثير من الصلحاء عند الغيبة بالنوم أو غيره اطلاع على كثير من الأسرار ، وذلك مستمد من المقام النبوي ، ويشهد له حديث رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة انتهى

(٢) يقول العبد الضعيف ونص الحافظ عن شيخه في التعبير أن الحكمة في العدول عن القلب إلى الفؤاد أن الفؤاد وعاء القلب على ما قاله بعض أهل اللغة فإذا حصل للوعاء الرجفان حصل لما فيه فيكون في ذكره من تعظيم الأمر ما ليس في ذكر القلب ، وأما بواדרه فالمراد به اللحمة التي بين المنكب والعنق جرت العادة بأنها تضطرب عند الفزع وعلى ذلك جرى الجوهري وتعقب ابن بري فقال هي ما بين المنكب والعنق يعني أنه لا يختص ببعض واحد وهو جيد فيكون إسناد الرجفان إلى القلب ليكون محله وإلى البواذر لأنها مظهره انتهى ملخصاً

(٣) قلت إن الله سبحانه إذا اصطفى أحداً لنبوته أو رسالته يخلق فيه عقبيه علماً ضرورياً بنبوته بحيث لا يبقى له قلق ولا اضطراب كما يظهر من قصة موسى عليه الصلاة والسلام حين توجه إلى الطور لأن يأتي قسماً أو يجد على النار هدى . ومعلوم أنه لم يكن مراقباً عما يصنع به ولا منتظراً بما يحمل عليه إذ ناداه ربه

« تكسب » بفتح التاء وضمها أيضا والاول أفصح ، وحينئذ يتعدى إلى مفعول واحد ، وعلى

الثانى إلى مفعولين أى وتكسب الفقير المعدوم أى المال .

من شاطئ الوادي الايمن «أز ياموسى إني أنا ربك» وأمره أن يذهب إلى فرعون إنه طغى فلما سمعه موسى عليه الصلاة والسلام اتى عليه في ساعته تلك من اليقين والاذعان بنبوته ماهون عليه الدعوة لمثل فرعون الباغي الطاغى فلم يتأخر عن معارضته طرفة عين ، ولا شك في نبوته كجناح بعوضة إلا أنه كان بشراً خلق من ضعف فشكى إلى ربه عن ضعفه وسأله أن يجعل أخيه ردثاً يصدقه ويكون عوناً له فانه كان أفصح لساناً وأبين حجة ولهذا قال «ولهم على ذنب فأخاف أن يقتلون» ولذا خاف من عصاه حين صار حياً حين قال ربه «خذها ولا تخف» فلم يكن هذا الخوف شكاً منه أو إعراضاً عما أمره الله به والعياذ بالله ، بل إظهاراً لضعف جبل عليه الانسان : فاذا لم يشك من كان نبياً بدون تمهيد ولا سابقة خبر فكيف بمن مهد له تمهيداً ومرن تمريناً في النوم واليقظة ؟ ولكن إذا تجلى له الملك ، وقد سد الافق وغطه حتى بلغ منه الجهد وأنزل عليه من الكلام ما لو أنزل على الجبال لتصدعت من خشية الله وتخشعت جعل يرجف فؤاده ويخشى على نفسه لا لريب عرضه أو هول هاله بل لضعف فطر عليه الانسان . بلى وحق له ان يرجف ويخشى . كيف وقد كان هذا أول معاملة أعترته ؟ وفكر في نفسك أن لو عرا أحداً الآن مثل ما عراه ماذا يصنع . ثم مازال عليه من تلك الشدة بقايا حتى كان يأخذه الغطيط والبرحاء في شدة البرد كما علمت . فاذا كان هذا حاله بعد مزاوالات ومعاهدات بالوحي فما ظنك به إذا كان نزل عليه وهو غير ممارس لتلك الأهوال ولا حامل لهذه الأثقال ، ولم نجد في هذا الباب غير عبارات وتعبيرات تدل على ما يعترى المرء في مثل هذه الأهوال والأحوال . ولكن الذين اشربت قلوبهم هواسات النصارى واتباعهم في كل ما وسوست به صدورهم جعلوا يحملونها على ما يشعرون منه جلود الذين آمنوا فهم في ريبهم يترددون . وأصرح قرينة على ما قلنا ما عند البخارى في التفسير : فينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصرى قبل السماء فاذا الملك الذى جأتى بحراء قاعد على كرسى بين السماء والأرض فجئت منه حتى هويت إلى الأرض وفى « بدء الوحي » فرعبت ، وليس فيه لفظ « منه » فجئت أهلى فقلت زملونى زملونى ، وهذا وإن كان فى واقعة أخرى لكنه قرينة قوية على أن الخشية إنما لحقها بما رأى الملك على عظمته وهيبته بين السماء والأرض وهذه أمور تضعف عن حملها فطرة البشر ، فالخوف والخشية لا يصادم الاذعان والايقان بشئ أصلاً لأنه فى بنية البشر قال تعالى «وخلق الانسان ضعيفاً» ، وكما جاز لموسى أن يخاف من عصاه حين صار ثعباناً ولم يصادم ذلك إيمانه جاز للنبي صلى الله عليه وسلم أيضاً أن يخشى عند رؤية الملك بهذه الهيئة لأن الملك على تلك الهيئة وغطه ليس بأدون من عصاه . ثم بدا لى أن فى إلقاء تلك الخشية عليه وإبلاغ هذا الجهد منه حكمة عظيمة من الله تعالى ، فان الخشية والجهد وإن كانا لا بد منهما فى المعاملات الروحانية مطلقاً وقلماً تعترض معاملة ربانية إلا ويحس منها صاحبها نوع غيبة وهيبة وكيفية أخرى تشبههما . ولكن من لم يندق لم يدرك ذلك فيه حكمة بليغة تقتضى تمهيد « مقدمة » وهى : أن الله تعالى قد يقدر لأسمائه أموراً ويلقبها

« تحمل الكل » أي الغرامات ، وقولها « وتعين على نوائب الحق » كلمة جامعة لما تقدم وما لم

عليهم تكويننا لمصالح لا يعلمها إلا هو كما ألقى على موسى عليه السلام من الغضب ما حمله على أن يجمع خلف الحجر الذي كان وضع عليه ثيابه عند الغسل حتى قام به على ملا من بني إسرائيل الذين آذوه فبرأه الله مما قالوا ، مع أنه كان ستيراً حياً أفيسوخ لأحد أن يقول : إن موسى عليه السلام لم يكن حياً ، ويتمسك بهذه الواقعة ، والعياذ بالله . ولكن الله سبحانه يفعل بخواصه ما يزيل به شين الأعداء عنهم . وكما ألقى عليه الصب في طريقه إلى خضر عليه السلام حين فقد الحوت ولم يلحقه تعب قبله . وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم : إنما ألسى لاسن . فهذه تقديرات إلهية تجري على خواصه تعالى وتكون فيه مصالح تقصر عن إدراكها الألبصار وتراجع عن احاطتها الأفكار . إذا علمت هذا فاعلم أن ما أخذته من الخفة وما غشيت من الخشية والرهبة كلها ألقيت عليه تكويننا ليرجع إلى من جعلها الله سكناً وترجع به إلى ورقة فيشيع خبره من قبلهم وبعد تصديقهم ويعلم أنه لم يزور دعوة من نفسه ، ولكن الله سبحانه هو الذي ألبسه قباء النبوة حتى عرفه من عرفه وجهله من جهله ويصير بهذا الطريق دليلاً محكماً على أن النبي صلى الله عليه وسلم نبي صادق حتى شهد به شاهد من أهله وشهد به ورقة الذي كان يعرف حال الأنبياء . فإذا كان ظهر أمر نبوته ظهوراً لم يشك فيه من سمع به من أهل العلم والعدل ، فكيف بمن نبي ! ولكن الله سبحانه أراد بهذا الطريق أن ينطق به لسانا من عالم أهل الكتاب ابتداء بدون دعوة منه ليكون حجة على أهل الكتاب وعونا لتصديق العرب ولو كان ادعى أولاً ثم صدقه آخرون لكان أيضاً طريقاً صحيحاً كما سبق بموسى عليه الصلاة والسلام حيث ادعى قومه من غير مصدق معه ولذا سئل أن يكون معه رده بصدقه ولكنه صلى الله عليه وسلم تجلى أمره وانكشف حاله انكشافاً شهد به قبل دعوة منه كل من كان يعرف الأنبياء وأحوالهم . فكان صريحاً في أنه نبي الله ومن اقترى عليه بالافتراء فقد اقترى إثماً عظيماً . فظهر بهذا الطريق أن أمر نبوته كان فجأة من غير تهوؤ منه . بخلاف من كان يريد أن يكرر بالناس فانه يهيئ لهم من عدد نفسه ما يصرف به وجوه الناس إليه وهذا لم يسو أمراً من عنده ولكن غشيته فاشية من ربه كاد ظهره أن ينقض بها فاضطر إلى التزميل . فآله سبحانه أظهر أمره بهذا الطريق على الناس . ولذا لم يقدر أن يذهب هو بنفسه ولكن ذهبت به خديجة رضى الله عنها وإذن لم يبق في نبوته ريب لرائب ، وصار أول أمره شهادة من علمائهم وآخر أمره الدعوة بما أمره الله . فسائر الأنبياء ادعوا ثم صدقوا وهذا مصدق ثم داعي فهو الذي صدق قبل دعوته ؟ وأين هم عن حمل الوقائع على المحامل الحسنة ؟ نعم (إن يروا سبيل الفى يتخذوه سبيلاً وإن يروا سبيل الرشداً لا يتخذوه سبيلاً) فحملوا خشيته على تردده في نبوته جهلاً ووقاحة والعياذ بالله ! كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً . ولولا في قلبه من الايقان والاذعان كأمثال الجبال لما حمله على التردى بنفسه عند فترة الوحي ، فان اضاعة نفسه لا يستطيعه أحد إلا لحبيبه وإذن ليس معنى قوله في الفتح إنك لرسول الله حقاً غير تسلية وتشفية وتذكار بالعهد الماضي ، كما يدل عليه ما بعده « فيسكن عند ذلك جأشه » . فلم أنه كان تسكيناً وتسلياً ولا بد . ثم عند البخارى مصرح بأنه كان يفعله

لأجل ما لحقه من الحزن ولذا قال تعالى « ما ودعك ربك وما قلى » على قول ولم يقل إنك رسول الله حقاً . فلا تشك فيه ثم إنى قائل لك أمراً يضيق به صدرى ولا ينطلق لسانى ولكن أرجو من الله سبحانه أن يكون حقاً : وهو أن الايمان بالمغيبات كما أنه يجب على الأمم كذلك يجب على أنبيائهم أيضاً بل هم أولهم وأولاهم به ولما كانت نبوة النبي أيضاً من المغيبات كما بين في علم الكلام فلا مانع أن يجب عليهم الايمان بها أيضاً ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع المؤذن أشهد أن محمداً رسول الله : « وأنا » « وأنا » والمغيبات نوع مغاير للشهادة . فكم من أشياء تبقى في المغيبات بحجة رلا تبقى في الشهادة وهذا أمر وراء الاذعان ، فان الاذعان قد يكون بالمغيبات أزيد من الشاهد ومع ذلك تبقى فيها أمور تتردد النفس في تفاصيلها ولا يزال يتردد ولا يقنع أبداً حتى يصير الغياب شفاهاً . ولا يكون هذا التردد من تلقاء ضعف في اعتقاد المتكلم بل هي ناشئة من نفس حقيقة الغيب فانه لكونه غيباً غير مشاهد لا تصفو حقيقة عند النفس كالمشاهد ، فالتردد والتطلب إنما يكون في المتعلقات التي لا تدخل في الايمان لاني نفس الشيء والايمان به فانه أمر مفروغ عنه . ألا ترى إلى قوله تعالى في سؤال ابراهيم عليه السلام عن أحيائه « أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي » . أى الايمان حاصل بالمرة ولكن إحياءك غيب فأريد أن أرى الغائب شاهداً لا زيل به ما يبقى في الغيب . وسماه طمأنية فسؤاله لم يخالف إيمانه بل أكدته لأن الايمان هو الموجب للسؤال لانه يدل على أن لا محي عنده إلا هو ولذا سأله عن الأحياء . ثم هذا ليس فيما يجب به الايمان لانه يجب على نفس الأحياء لأعلى كفيته كيف هي فاجب الايمان به لم يقع السؤال عنه وما وقع عنه السؤال وهو كفيته لا يجب الايمان به كالايمان بالقيامة فانه واجب . أما أنها كيف تقدم فليس مما يتعلق به الايمان . إذا علمت هذا فاعلم ان النبوة أيضاً يجب الايمان بها للنبي أيضاً . ولسكنها غيب وقد علمت أن الغيب يبقى معه أمور ولو احتمالاً عقلياً لا تجويزاً واقعياً فربما يضطرب فيها النفس كتردد النبي صلى الله عليه وسلم عند مشاهدة الفزع والريح مع أن ذاته الشريفة كانت آمنة من العذاب لأتمته ولكنه كانت الرياح والسحاب تهمه همماً شديداً حتى كان يرى ذلك في وجهه فاذا مطرت انكشف عنه ، فهذا التردد والفزع كله كان لفرض احتمال المفروض كالواقع لغناء رب العالمين عن العالمين وفي مثله تتجاذب الأطراف عند الخائف الخاشع فوعده بالامن يسليه ويكشف همه ومثله خاف موسى عليه الصلاة والسلام حين ألقى السحرة حبالهم فخيّل إليه من سحرهم أنها تسعى حتى قال له ربه لا تخف إنك أنت الأعلى وهذا لكون علم العاقبة غيباً لا يدرك ما الله صانع به فقس عليه الخشية فيما نحن فيه . فلا تردد في النبوة ولا شك ولا شيء . ولكن الخشية وغيرها إنما كانت في متعلقاتها التي لا تدخل تحت الايمان أصلاً كخطور عواقبها في القلب وأنه كيف يتحمل هذا الخطب العظيم . وأنه ماذا يعامل معه من تلقاء قومه . وأنه هل ينتصر له أو عليه ؟ كما في حديث مسلم في

الأنساب . « العبراني » سمي به لأن ابراهيم عليه السلام كان اختاره بعد عبوره من العراق الى الشام .
وفي نسخة « العربي » وهما شعبتان من أصل واحد فلعله كان يكتب العربي أيضا وكذا السرياني
منسوب الى (السريا) (وهو الشام) وبالجملة كان لسان اليهود العبراني والتوراة والانجيل كلاهما كانا
بالعبري ، أما التوراة العبرية فتوجد اليوم أيضا ولا يوجد أصل الانجيل العبري . نعم توجد
تراجمه مع اختلاف فاش بينها وقد أقروا أنه ليس من إملاء عيسى عليه السلام ولكنه جمع بعده
بسنين وجمع ملك من القسطنطينية نسخة منه وسماها سبطينية وجمع فيها عقائد النصراني ورأيت
شارحا من شروح الانجيل يقول إني كتبت هذا الشرح بعد مطالعة تسعمائة شرحا « الناموس »

المشكاة في باب الانذار والتحذير في حديث طويل وإن الله أمرني أني أحرق قريشا فقلت رب إذا يثلغوا رأسي فیدعوه خبزة واحدة الخ .

ومن ههنا تبين معنى قوله صلى الله عليه وسلم في المشكاة في « حديث الكهانة » قال : قلت كذا تنطير قال : ذلك شيء يجده أحدكم في نفسه فلا يصدقكم . فوجدناهم الشيء في أنفسهم لم يعد مخالفاً لايمانهم . وإنما يخالفه انبساطه والعمل عليه . وبه ينحل ما أشكل على الناس في حديث الوسوسة عند مسلم فسأله إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم قال أوجدتموه ؟ قالوا نعم ، قال : ذاك صريح الايمان . فوجدان الشيء من آثار الغيب والتعاظم بتكلمة عين الايمان ولكن في وساوس ووساوس فرقا فلا تستحق ووسوسة كل على حدة ، فلا تختلط بين الناس والناس ، فان من عباد الله من حسناتهم سيئات المقربين . وجملة الامر أن النبي ﷺ لم يشك ولكنه عراه من الشدة وغيرها ما لو عرا أحداً لمات فرقا فان عطايا الملك لا يحملها إلا مطايا . ألا ترى أن الله سبحانه لما تجلى للجبل جعله دكا بخلاف موسى فانه لم تأخذه الا غشية ثم لو فرضنا أنه كان بقي في نفسه ما بقي في المغيبات لما ضر أيضاً ولما ناقض ايمانه واذعانه كما مر وحل الالفاظ الواردة في هذا الباب على غير هذا مشى على خلاف المراد وتأسيس لدين دانه ثمود وعاد فالى الله المشتكى ومنه المبدأ واليه المعاد ولما زورت تلك المقالة في نفسى ارغاماً ، لبعض الملحدين طلبت لها نقلا عن أحد قبلى فلم أجده حتى إذا أتممتها فوجدت ان الشيخ السنوسى رحمه الله أشار إلى بعضها في شرح مسلم وهو ما ذكرناه في حكم بلوغ هذا الجزء من جهة خديجة رضى الله تعالى عنها قال السنوسى في حكمة ما اتفق له في نداء القصة أن يكون سبياً في انتشار خبر في بطائه ومن يستمع لقوله ويصغى اليه وطريقاً في معرفتهم مبائة ، من سواه في أحواله لينبها على محله انتهى فله الحمد وإنما طولت الكلام فيه ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وقد كنت أسمع نحوه من شيخى رضى الله تعالى عنه فاذا ذكرته لدقته وتعالیه عن افهام الناس وخفت أن لا يكتفه كنهه جاهل ثم يكب في هوة من النار فان لكل انسان لمة لا يوعده إلا بالشر وإنما كتبت هذه السطور لارغام بعض الجهلاء فان طابق لما حققه العلماء فيها وإن خالفهم ولو جناح بعوضة فالطرب على الجدار أول فاني مع الجماعة . ومن شد شد في النار .

أى مبلغ الخير وهو ضد الجاسوس . والآن يستعمل بمعنى القانون يقال نوايس النور أى قوانينها «انزل على موسى عليه السلام» وهذا كما فى القرآن «إنا أرسلنا إليك رسولا كما أرسلنا إلى فرعون رسولا» وإنما أحال على موسى عليه السلام مع كونه نصرانيا لأن الشريعة الجامعة عندهم هى شريعته . أما الانجيل فقالوا إنه من تتمته وإما نزل عيسى عليه الصلاة والسلام للتزكية فقط . قلت : وهو باطل بنص القرآن فانه صريح فى أنه نسخ بعضا من التوراة فقال تعالى «ولاحل لكم بعض الذى حرم عليكم» . وكذلك يوم عيدهم كان الأحد بدل السبت . وكذلك ليس فى الانجيل الختنة . ثم إن التحذير كان حراما فى التوراة والنصارى ينكرون حرمة . قلت : وليس فى الانجيل حلة الخنزير أصلا ، بل هو حرام فى شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام أيضا . ولذا يقنله بعد نزوله . وكان قتله عند ذهابه إلى بيت المقدس أيضا ، فكيف قالوا بحلته ؟ إن هذا إلا اختلاق . والوجه فيه : أن ما حرم فى التوراة هو ذو ظفر ، كما قال تعالى «وحرمنا على الذين هادوا كل ذى ظفر» الخ ، فاختلفوا فى تفسيره فجعله (اليهود) من ذى ظفر ، بخلاف (النصارى) فأحلوه وغاطوا فى ذلك قطعا كما علمت أن عيسى عليه الصلاة والسلام قتله حين ذهب إلى بيت المقدس . وسيقتله بعد النزول أيضا . فالحاصل أنه أيضا نبى مرسل ذو شريعة ولكنها كانت شريعة كالتممة للتوراة . ثم فى بعض لفظه ناموس عيسى أيضا وقد وجهه الحافظ . فراجع .

« ياليتى فيها جذعا » كأنه تمنى أن يكون عند ظهور الدعوة إلى الاسلام شابا لا يكون أمـكن
لنصره . وبهذا تبين سر وصفه بكونه كان « شيخا قد عمى » قال الحافظ . ويظهرلى أن التمنى ليس
مقصورا على بابه ، بل المراد من هذا التنبيه على صحة ما أخـبره به والتنويه بقوة تصديقه فيما
جئ به .

«فتر الوحي» وفقوره عبارة عن تأخره مدة ، وكان ذلك لينذهب ما كان صلى الله عليه وسلم وجده من الروح . واختلف في زمن الفترة كم كان ؟ وكان ينزل إسرافيل عليه السلام في تلك المدة ويسليه ويقوى روحانيته لأن له مناسبة مع الأرواح ، ولذا قالوا : أن الأرواح بعد مفارقتها عن الأبدان تسكن في الصور ومنها تخرج إلى أبدائها عند نفخه فيها ، وأما جبريل عليه الصلاة والسلام فله مناسبة تامة مع عالم الشهادة ولذا كان ينزل بالوحي .



ورقة وإسلامه

واتفقوا على إيمانه حتى أن بعضاً منهم عدوه في الصحابة رضى الله تعالى عنهم . نعم كونه من هذه الأمة محل تردد ، فانه توفي قبل ظهور دعوته . ويشهد لإيمانه رؤياه صلى الله عليه وسلم حيث رآه في ثياب بيض ثم لا يكون مقدماً على (خديجة رضى الله تعالى عنها) ، (والصديق الأكبر) رضى الله تعالى عنه بل يوضع بعدهما فانهما أسليا في زمن رسالته بدون تردد ، بخلاف ورقة واستحسنه الشيخ الأكبر أيضاً .

« قال ابن شهاب » قيل : أنه تعليق وقال الحافظ : بل هو موصول بعين هذا الاسناد ولكن ليست القطعة المذكورة عنده عن عروة ، بل هي عن أبي سلمة . فهذا تحويل لا تعليق . ثم التحويل على نحوين الأول أن يتغير الاسناد في الأول ويتحد في الآخر ، وهو أكثر . والثاني عكسه بأن يتحد الاسناد في الأول ويتغير في الآخر . وهذا النوع نادر وهو المتحقق هنا . « فأندر » قيل كان نبياً والآن صار رسولا أيضاً . قلت : ولا أدخل في مثل هذه الأمور .

« وربك فكبر » استدل به الحنفية : أن مطلق الذكر المشعر بالتعظيم يكفي للدخول في الصلوات لأن قوله كبر ، معناه عظم . فالأمور به هو مطلق التعظيم بأي صيغة كان ، لا خصوص صيغة (الله أكبر) سيما إذا ورد في سياق الصلاة كما في قوله تعالى « وذكر اسم ربه فصلی » فالسياق سياق الصلاة . والظاهر من الذكر هو الذي للشروع في الصلاة . فهذا دليل واضح على أن الضروري هو مطلق الذكر كما قلنا . وأجاب عنه ابن المنير وهو ركبك وقال : إن الإضافة في ذكر اسم ربه للعهد فالمراد هو الصيغة المعهودة أي الله أكبر . وهو كما ترى نداء من بعيد نعم لك أن تقول أن كبر ليس تفعيلاً من كبر المجرد بل هو قصر من جملة الله أكبر كسبحل وهلل من قوله سبحان الله ولا إله إلا الله . فإذا لا يكون التكبير معناه التعظيم مطلقاً بل يكون معناه هو القول بالله ! كبر . ولا يثبت ما أراده الحنفية رحمهم الله تعالى

ثم ههنا تفتيش ويقتضى تمهيد مقدمة وهي : أن النحاة جعلوا (كبر) قصراً من الله أكبر مثل سبحل وجعلوها من واد واحد ، وهو عندى خطأ للفرق الجلى بينهما ، لأن كبر لفظ يفيد معنى بنفسه ، بخلاف حوقل وسبحل فانه لا معنى له في نفسه . فوجب أن يجعل قصراً من الجملة ، بخلاف كبر فانه موضوع ومفيد لمعنى بنفسه ولا ضرورة فيه إلى أخذه من الجملة . والوجه فيه عندى أنه مأخوذ من جزء الجملة أي من أكبر في قوله الله أكبر وليس مأخوذاً من الجملة كمجرب

ومرغن ، ومليب (بالأردية) بخلاف حوقل فإنه مأخوذ من مجموع جملة لا حول ولا قوة إلا بالله ولا بد ، وإذا اتضح الفرق بينهما فالأولى أن يفرق في التسمية أيضا ويسمى مثل سبجل تحتها لكونه منحوتا من الجملة . ويسمى مثل كبر وسبح قصرأ لكونه مأخوذا من جزءها . ثان سبج مأخوذه من سبحان في قوله سبحان الله . فالخطأ إنما هو من سمي الآخذ من مجموع الجملة قصرأ مع أنه ينبغي أن يسمى بالنحت ، وهذا بالقصر . ثم اعلم أنه لا بد في التفعيل من ذكر المفعول ، بخلاف النحت . فان المفعول يدخل في نفس مفهومه ، فسبح يحتاج إليه بخلاف سبجل فإنه صار لازما واستغنى بمفعول في معناه عن ذكر مفعول آخر .

وإذ قد علمت : أن القصر ما يكون مأخوذاً عن جزء الجملة لا من مجموع الجملة ، لم يبق دليل في قوله كبر على خصوص الصيغة وصار معناه مطلق التعظيم . وكذا جاز لك أن تقول : معنى قوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) ولتعظموا الله على ما هداكم ومع هذا لا غير المسألة ولا أدعى أن الأمور به مطلق التعظيم بأي صيغة كان . وإنما تكلمت في تحقق المدلول وبيان اللغة فقط مع بقاء المسألة بحالها ، فان اللفظ وإن صار صالحا للعموم إلا أن التعامل قد تواتر على صيغة الله أكبر قبيل الصلاة وفي العيدين . ولم يرد في العمل غيره والتعامل هو الماصل في تعيين المراد عندي . فينبغي أن يترك وجوب الصيغة وسنيتها تحت مراحل الاجتهاد ، فانه لا بحث لنا في العمل ؛ لأن الحنفية كافة لا يشرعون صلواتهم إلا بذلك الصيغة وإنما البحث في الأنظار فقط فليكنه إلى الاجتهاد لا سيما إذا اختار ابن الهمام رحمه الله وجوبها . ونقل عن (الامام الأعظم) أن من ترك التكبير أي الصيغة الخصوصية فقد أساء فإذا بعده إلا الجدل . وسيجيء للمسئلة أشياء أخرى في موضعه .

ثم ان قوله (وربك فكبر) إشارة إلى الصلاة وقوله (وأيابك فطهر) إشارة إلى اشتراط الطهارة « والرجز فاهجر » قالوا أي الأصنام فاهجر . قلت : وعلى هذا لا يبقى له تعلق بمسألة الصلاة إلا أن يقال معناه استمر على هجر الأصنام عند الصلاة وغيرها . ويكون المطلوب ههنا من الأمر هو دوام الهجران لانفس الفعل . كما قرروا في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا آمنوا » والأولى أن يجعل إشارة إلى طهارة المكان . كما أن جملة الأولى إشارة إلى طهارة الثياب ، فيتعلق الجملتان بالصلاة ، ويتسق النظم . تنبيه : واعلم أن الصلاة فريضة عندي من أول أمر النبوة ، نعم مازالت تتحول صفاتها من حال إلى حال إلى أن آل الأمر إلى الخمس ليلة المعراج . ومعنى فرضيه الخمس فيها بيان عدد المجموع مما فرض فيها مع ما قبلها . ثم أمدت بصلاة هي خير حرم من النعم . وإذا لا تأويل عندي في الآيات التي ذكرت فيها الصلاتان فقط كقوله تعالى « فسبح بحمد ربك قبل

القيامة وأحوالها وكان المشركون مواعين بالسؤال عنها تعتافقوا «أيان مرساها» وأمثال ذلك فحقق الله من أول الأمر أن لا يتكلم فيه بحرف وأن لا يتعجل في تحصيل علمه وتفصيله بل عليه أن يحفظ بقدر ما علمناه ويتنظر تفصيله فيما يأتي حسبما يريد الله تعالى شيئا فشيئا . وما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنه من تحريك شفثيه فهو مراد أيضا لكن على طريق المراد الثانوى ، وقد علمت أن قصر النظم على ماورد فى شأن نزوله ليس بسديد سيما إذا خالف سياق القرآن والله تعالى أعلم وعليه التكلان .

ذكر حديث هرقل

«حدثنا عبد ان النخ» كان فى الأصل تنفية ثم صار علماً ؛ وقيل بل علم من الأصل نحو عثمان وذكر الزمخشري عند الكلام على لفظ الرحمن اى كنت ذاهبا الى الطائف فسئلت عن البدوى هذا شخذه قال بل شغنداف يريد به الشغندف الكبير فكذلك عبدان وحيثما كان بعده عبد الله فهو ابن المبارك قال الحافظ من دأب المصنف رضى الله تعالى عنه . أنه يذكر المتن فى التحويل لآخر الطريقين وقال الشيخ عمرو بن الصلاح : أنه يكون لآخر الطريقين أو للسند العالى . قلت . ولعل ما ذكره الحافظ رضى الله تعالى عنه فهو عادة للبخارى خاصة وأما ما ذكره ابن الصلاح فهو عادة عامة للمحدثين فالمتن ههنا لبشر بن محمد قلت : وهو كذلك إلا أنه قد يوجد خلافه أيضا فانه أخرجه فى مقام آخر من لفظ عبدان أيضا .

«اجود ما يكون» والجلود أباح من السخاء ولذا يقال أن الله سبحانه جواد ولا يقال سخي . واختلف فى اعرائه وأجاز ابن مالك الرفع والنصب قلت وهما صحيحان إلا أن رواية الكتاب بالرفع ، وما قيل : إن النصب لا يجوز لأن ماصدرية فلا يصح الحمل ، فليس بشئ . ، فان حرف المصدر لا يخرج الفعل عن حقيقة بحيث لا يبقى بينه وبين المصدر الصرف فرق ، ولهذا ذهب السيد الجرحانى رضى الله تعالى عنه فى بعض حواشيه إلى أن المصدر المنسبك لا يتجرد عن معنى الفعلية بالكالية . وفرق ابن القيم رضى الله تعالى عنه فى بدائع الفوائد بين قولهم أعجبنى قيامك وبين قولهم أعجبنى أن تقوم : بأن الأول يصلح فيما حصل التعجب من نفس القيام ، أو من بعض أحواله بخلاف الثانى . فانه يختص بما حصل التعجب من نفس القيام . وأيضا لادلالة الأول على الزمان أصلا بخلاف الثانى فاقتربا . ، يحصل الوجه المختار عندى : أن أجود اسم كان وفى رمضان حال وحاصلا خبره .مقدر والضمير فى يكون للنبي ﷺ وليس فى أجود ضمير . وهذا جائز فى المشتق كما قيل فى سيد الأنبياء . لا ضمير فيه أى وكان أجود ما يكون النبي ﷺ حال كونه فى رمضان

برویز مغرم بالادویة المقویة فرأى بوما ذواء فی حقبة وزعم أنه ذواء مقوی فأكله وكان فیہ سم فهلك فأصابهم دعا، نبی الله صلى الله علیه وسلم ومزقوا كل ممزق . وأما من كان صدقه فسلموا من الهلاك ولو آمنوا به لأفلحوا كل الفلاح وكان هرقل محروماً حیث لم یؤمن به طمعاً فی ملكه ولو آمن به لسلم ملكه . وقد كان النبی صلى الله علیه وسلم أشار الیه أيضاً ، حیث كتب « اسلم تسلم » ولكنه استحمق وآثر الدنيا علی الآخرة . وبالجملة لما كتب النبی صلى الله علیه وسلم إلى الملوك كتب إلى قیصر أيضاً . وأبوسفیان خرج فی تلك المدة إلى الشام للتجارة فوافق مجيء قیصر ثم كان أمرهما كما فی الحديث . وإنما بعثه بواسطة دحية الكلبي لأنه كان جمیلاً وكان الملوك إذ ذاك لا یقبلون الكتاب إلا من رسول جمیل . ثم ان النبی صلى الله علیه وسلم لم یبعث كتابه إلى هرقل بل بعث إلى عظیم بصری لیدفعه إلى هرقل لأن ذلك هو الطريق فی الملوك ، فلما بلغه كتابه سأل هل فیهم من أهل قرابة النبی صلى الله علیه وسلم ؟ فلما أخبر به فتح الكتاب إلى آخر القصة .

« عند ظهره » لئلا یتحیوا أن یواجهوه بالكذب إن كذب

« ان كذبی » بالتخفیف أى ان نقل الى الكذب .

« یأثروا » ینقلوا .

« سجال » فكأنه شبه المحارین بالمستقر بالدلو لیستقی هذا دلواً وهذا دلواً . وأشار أبوسفیان بذلك إلى ما وقع بینهم فی غزوة بدر وغزوة أحد . واعلم أن هرقل كان عالماً بالتوراة وأحوال الانبیاء فلم یجعل هزیمة أصحابه صلى الله علیه وسلم دلیلاً علی عدم صدقه لأنه كان یعلم أن موسى علیه السلام أول من اهزم فی مقابلة العمالقة فقال : یارب ما هذا ؟ قال لأبالی ، أى هذه سنتی قد یكون النبی غالباً وقد یكون مغلوباً . نعم إنما تكون العاقبة للأنبیاء ففتح الله فی رمن یوشع علیه السلام قوله « ولا شرکوا » الخ واعلم أن الاشرک بالله علی عدة أقسام : الاشرک فی الذات ، والاشراک فی الصفات ، والاشراک فی العبادة ، والرابع الاشرک فی الطاعة ، أما الأولان فظاهران . وأما الثالث فیعنی أن تكون عبادة العیر مع زعم كونه معبوداً . أولاً كبعض مشرکی العرب حیث قالوا ما نعبدهم إلا لیقرّبونا إلى الله زانی . وأما الرابع فنیه علیه الشاه عبد القادر رحمه الله وهو أن یتسع فی تحلیل الحرام وتحريم الحلال غیر الله سبحانه وتعالى كما كان النصرانی یتخذون أرباباً من دون الله فهذا أيضاً نوع من الشرک ، وسماء الشاه عبد القادر رحمه الله الشرک فی الطاعة فاعلمه .

« بالصلاة » واللم أن الألفاظ التي اوحظت فیها القیود عند الشرع حقائق عندی لا یجار فیها

« يؤتك الله أجر ك مرتين » قال الحافظ والأجر مرتين لكونه مؤمناً بنبيه ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم . ويحتمل أن يكون تضيف الأجر له من جهة إسلامه ، ومن جهة أن إسلامه يكون سبباً لدخول أتباعه . وسبباً التصريح بذلك في كتاب العلم إن شاء الله تعالى . وقد اشتملت هذه الجمل القليلة التي تضمنها كتاب النبي صلى الله عليه وسلم على الأمر بقوله أسلم ، والترغيب بقوله تسلم ، ويؤتك ، والزجر بقوله فان توليت ، والترهيب بقوله فان عليك ، وفي ذلك من البلاغة ما لا يخفى .

« فان توليت » وإنما لم يقل فان كفرت لئلا يفرضه .

« اليريسين » وفيه اغات ومعناه الأكارين أي الزراعين ومر عليه الطحاوي في مشكلة (١)

(١) (قال أبو جعفر) الطحاوي فاحتجنا أن نعلم من اليريسين المذكورون في هذه الآثار فوجدنا أبا عبيدة قد قال : في كتابه « كتاب الأموال » مما كتب به إلى علي بن عبد العزيز يحدثني به عنه قد قال هم الخدم والخولة (قال أبو جعفر) كان يعني أن يكون عليه أئمتهم لصده إياهم عن الإسلام بمملكته لهم ورياسته عليهم . كتبت ما حكى الله عن يقول يوم القيامة « ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » ، وكثرت قول سحرة فرعون لما قامت عليهم الحجة لموسى من الآية المعجزة التي جاءهم بها من عند الله عز وجل مما لا يحصى من السحرة مثله . « وما أكرهتنا عليه من السحر » أي استعملتنا فيه وأجبرتنا عليه قال أبو عبيد في هذه الرواية وهكذا يقول أصحاب الحديث يعني ما يقولونه من اليريسين والصحيح اليريسين اهـ مشكل الآثار ص ٣٩٨ ج ٢ قات وعبارة كتاب الأموال هكذا ص ٢٣ قال أبو عبيد يعني باليريسين أهـ وخدمه قال أبو عبيد وقال غيره اليريسين وهذا عندى هو المحفوظ

ثم قال الطحاوي . مد نقل كلام أبي عبيد عليه راداً عليه (قال أبو جعفر) وهذا عندنا بخلاف ما قال أبو عبيد لأن ما قال أصحاب الحديث مما حكاه عنهم هو على نسبة أحد آبائهم اليريس لهم . يقال له . أريس فيقال في نصه وجره اليريسين ويقال في رفعه اليريسون كما تقول للقوم إذا كانوا منسوبين إلى رجل يقال له يعقوب اليعقوبيون في نصب ذلك وجره وتقول في رفعه اليعقوبيون فثل ذلك فيما ذكرنا اليريسين واليريسيون وإذا أردت بذلك الجمع للأعداد لا الإضافة إلى رجل يقال له يعقوب قلت في النصب والجر اليعقوبيون وقلت في الرفع اليعقوبون فان بحمد الله ونعمته أن أصحاب الحديث لم يخطئوا فيما ادعى عليهم أبو عبيد الخطأ فيه وأنه محمل لما قالوه والله أعلم بحقيقة ما قاله رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في ذلك

(وقد ذكر) بعض أهل المعرفة بهذه المعاني أن في رهط هرقل فرقة تعرف بالاروسية توحيد الله وتعترف بعبودية المسيح له عز وجل ، ولا تقول شيئاً مما يقول النصارى في ربوبيته ومن تؤمن بنبوته فإنها

وتكلم كلاماً جيداً وحاصله : أن المراد منه الرعايا وسكان بلده . بقی أنه يخالف قوله تعالى « ولا تزر وازرة وزر أخرى » فانها تدل على أن أحدا لا يحمل إثم أحد قلت : الاثم إثم إثم التسبب وإثم المباشرة ، وإثم التسبب يكون عليه لأنه من فعله ولا يخالف الآية فانها في إثم المباشرة ، والوجه عندي أن معناه إثم إهلاكم عليكم وأما إثم كفرهم فعليهم (١) « سواء بيننا وبينكم » (٢) فان قيل : إن القوم كانوا مشركين وكانوا يعبدون غير الله فكيف قال ان التوحيد سواء بيننا وبينكم ؟

تمسك بدين المسيح مؤمنة بما في إنجيله جاحدة لما يقوله النصارى سوى ذلك . وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يقال لهذه الفرقة الاريسيون في الرفع والاريسين في النصب والجر كما ذهب إليه أصحاب الحديث وجاز بذلك أن يكون هذه الفرقة التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث عياض بن حمار الذي قد روينا في الباب الذي قبل هذا الباب من كتابنا هذا . وجاز أن يكون قيصر حكان حين كتب إليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما كتب إليه على مثل ما هي عليه لجاز بذلك إذا اتبع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآله وسلم ودخل في دينه أن يؤتية الله أجره مرتين . وجاز أن يكون هذه الفرقة علمت بمكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبدينه قبل أن يعمله قيصر فلم يتبعوه ولم يدخلوا فيه ولم يقرؤا بنبوته . وفي كتاب عيسى بشارته به كما قد حكاه الله عز وجل في كتابه وهو قوله « وإذا قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد » فخرجوا بذلك من دين عيسى لأن عيسى الذي يؤمن به هو عيسى الذي بشر بأحمد لا عيسى سواء فكاتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى قيصر وإنك ان توليت فعليك أثم الاريسين الذين خرجوا من ملة عيسى عليه السلام (مشكل الآثار ص ٤٠٠ ج ٢) واعلم أن النسخة مملوءة من أغلاط النساخ فان تعسر عليك فهم المعنى فلا تذهب نفسك عليه حسرات : —

(١) قلت يمكن أن يقال إن قوله تعالى ليس على التشريع بل بيان لما يقوله الكفار في المحشر على خلاف ما قالوه من المسلمين في الدنيا . قال تعالى « وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلا ولنحمل خطاياكم وما هم بحاملين من خطاياهم من شيء وانهم لكاذبون وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم وليستن يوم القيامة عما كانوا يفترون » فظهر أن الآية اخبار عن الواقع لا إلهام تشريع وبيان لقاعدة والمعنى أن الله أخبر عن نفس وازرة أنها لا تحمل وزر أحد يوم القيامة على خلاف ما ادعاه الكفار في الدنيا من أنهم يحملون خطايا المسلمين لو اتبعوا سبيلهم . والله أعلم

(٢) قال الطحاوي في مشكله ص ٤٠٠ ج ١ ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو فكيف كتب إلى هرقل بآيتين من القرآن ؟ فأجاب عنه أنه ليس بخلاف نهيه لأنه إذا سافر ب كله وهذا على السفر ببعضه إلى العدو فتصحيحها بإباحة السفر بالاجزاء التي فيها من القرآن ، يكون في أمثالها والكراهة للسفر بكليته اليهم عنهم عند خوفهم عليه اهـ . مختصرا والعبارة مشوشة

قلت : إنما خاطبهم باعتبار مزعمهم ودعاويهم فان النصارى أيضا يدعون التوحيد مع شركهم الجلى وكذلك أكثر المشركين لا يؤمنون بربهم إلا وهم مشركون ولكنهم يدعون بالسنتهم التوحيد فدعاهم إلى التوحيد الصحيح بعد اشتراكهم فيه بحسب الصورة على حد قوله « إن نحن إلا بشر مثلكم » فى جواب قولهم « إن أتم إلا بشر مثلنا » فهذا مجازاة مع الخصم

« ابن أبى كبشة » تعريض بالنبي صلى الله عليه وسلم فان أبى كبشة كان رجلا فى الجاهلية ترك دين آبائه وعبد الشعرى فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم انتقل إلى دين آخر وترك دين آبائه والعياذ بالله عما أرادوه وقيل إن أبى كبشة أحد أجداده وعاده العرب إذا انتقصت أحدا نسبت إلى جد غامض .

« ملك بنى الأصفر » والمراد منهم الروم وجعلهم العيني من ذرية إبراهيم وليس بصحيح وقد فصلته فى عقيدة الاسلام فى فصل مسنقل . وأبو سفيان لم يكن إذذاك مسلما لأنه أسلم فى فتح مكة ثم صار من مخلصى الصحابة رضى الله تعالى عنهم .

« وكان ابن الناطورى » هذا مقولة الزهرى وهذه القطعة سمعها الزهرى من ابن الناطور بلا واسطة ولعله حين أسلم ركان ابن الناطور عاملا لهرقل باعتبار منصب المملكة وكان أسقفا بحسب العهدة المذهبية فان المناصب المذهبية عند النصارى عديدة يأباه ، وبطريق ، وكاهن ، وسقف ، وپوب ، وراجع له المقدمة لابن خلدون .

« صاحب إيلياء » وتمسك منه الشافعية على جواز الجمع بين معانى المشترك فان معنى صاحب المصاحب والحاكم وقد جمع بينهما ههنا لأن صاحب إيلياء هو الحاكم وصاحب هرقل بمعنى المصاحب فلزم الجمع بين المعنيين قلت بل هو بمعنى واحد والفرق باعتبار المتعلق فصاحب بلد يقال له الحاكم وصاحب رجل يقال له المصاحب فهذا الفرق راجع إلى المتعلق دون نفس معنى اللفظ وترجمته فى الهندية (إيليا والا أور هرقل والا) ثم إن الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى صرح أن المسئلة المذكورة لم يصرح بها الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه وإنما أخذها الشافعية من بعض مسائله . ولو سلمنا قلنا أن نقول : إن الحديث ليس بحجة فى مثل هذه الأمور لأن الرواية بالمعنى قد فشت فيها فلا يؤمن بألفاظه من جهة النبي صلى الله عليه وسلم بتأويل حزاء ينظر فى النجوم » أى كما منا فالكهانة تستند تارة إلى الشياطين وتارة تستفاد من أحكام النجوم والحزاء فى أصل اللغة الكاهن بالتخمين أما من ينظر فى النجوم فيقال له المنجم ثم إن الشرع نهى عن الاعتماد عليهم قال الحافظ . فان قيل كيف ساغ للبخارى هذا الجزء المشعر بتقوية أمر المنجمين والاعتماد على ما تدل عليه

كتاب الإيمان (١)

الإيمان ومعناه اللغوي

الإيمان في اللغة : عبارة عن التصديق ، وقد يحى ، بمعنى الوثوق ، لأنه إفعال من الأمن ، وهمزة الافعال إذا دخلت على الفعل المتعدي. فلما أن يعديه إلى مفعول ثان ، ويجعله لازماً على معنى الصيرورة . فالأول ، أى التصديق منقول من الافعال المتعدية ، يقال : آمنت فلاناً ، أى

(١) يقول العبد الضعيف : إن مسألة الإيمان كانت في نفسها سهلة المأخذ ، ظاهرة المراد ، إلا أنه تعسر تحصيل مراد مقالة السلف ، وتحقيق وجه الخلاف من الخلف ، فصارت صعب المنال ، بعد ما كانت موضوعة على طرف الثمام ، وكان كلام الحافئين في هذا المقام . كلام المتأخرين لا يروى الغليل . ولا يشقى العليل . فجاء شيخنا (رحمه الله تعالى) مشعراً عن ذيله ، فتقح كلام السلف ولخص من كلام الحافظ ابن تيمية (رحمه الله تعالى) ، وأصلح ما وقع منه الافراط والتفريط ، وزاد عليه أشياء من عنده ، وعين موضع الاختلاف . وحقق مراد القائلين ، بحيث ارتفع الخلاف ، فخصص الحق ، وزهق الباطل ، إلا أنه لو فورعله لم يكن يهذب هذا التهذيب الرائع . وكان يهطل هطلاً ، ويفيض علينا الدر والغرر مدراراً ، فكانت نفسى الشحيحة تشح أن تضيع قطرة من . وبه . وتحرص أن تحوز كله في ذيلها . إلا أنها كانت قصيرة قاصرة عن جمع جميع مدركاته ، فلم تكن تقدر على شيء غير الطل من الوبل ، ففضى على الحال ، إذ جمع الله في صدرى منه ما شاء ، فأخذت وريقة وقيدت فيها ما كنت أسمعه يقول ، ورتبت فيها ترتيباً يقرب اقتصاصه ، ثم عرضتها بين يدي شيخى فاستحسنها ، والحمد لله ، فأردت أن أضعها هنا ، كما كنت قيدتها في سالف من الزمان ، ثم أفصل ما فيها مع الترتيب والتهذيب ، وأرجو من الطلبة أن يعاينوها بمجد واجتهاد ، فاني عرضت بين أيديهم ما لا يرجى دركه بعد ضرب الأكباد ورتبت الكلام وهذبه حسب ما أدى إليه طوقى وفكرى ، وإن لم يتيسر على قدر ما كانت تتحدث به نفسى ، وأسأل الله أن يرزقنى شرحها كما أريد ، ثم الفع بها لياى ولمن يريد ، إنه حميد مجيد

(صورة البطاقة التى أرجو أن أزن بها كفة أعمالى يوم الحساب)

واعلم أن الإيمان من الأمن ، على حد قوله صلى الله عليه وسلم « المؤمن من آمنه الناس على دماهم وأموالهم » رواه الترمذى في القلب عمل ، والتزام الدين ثبت ضرورة ، لا فى الدماغ ، إلا أن يكون مخرجاً

جعلته آمناً منه ، وآمنته غيرى ، أى جعلت غيرى آمناً منه ، وكلا المعنيين اللغويين معنيين حقيقيين للفظ الإيمان وضع أولاً لجعل الشئ آمناً من أمر ، ثم وضع ثانياً لمعنى يناسبه وهو التصديق ،

وليس بتصديق ، إلا أن يكون اختيارياً أو معه تسليم ، فليس بعلم ولا معرفة يتعلق بالمعانيات فقط . وظنى : أن الإيمان والاسلام واحد ، والكامن أولاً فالبارز ثانياً لإيمان ، والبارز أولاً فالكامن ثانياً لإسلام ، فالمسألة واحدة ، وإنما الفرق بالاياب والذهاب ، قول وفعل ، والأولى عمل فهو إذن مركب ، فيزيد وينقص ، أو بدونه فبسيط ، لا يزيد ولا ينقص . فمسألة الزيادة والنقصان تنفرع على تركيب الإيمان وبساطته ، ولم يتكلم في نفس التصديق أحد من السلف ، حتى تحدث فيه المتكلمون من المتأخرين بما تحدثوا ، فأكثرهم إلى النقي مطلقاً ، لاستحالة التشكيك ، والاجتماع الكفر والإيمان ، وهما مدفوعان ، وما عن أحد أنه معاقدة على الأعمال فيشير إلى شدة احتياج الأعمال ، لأن العقد وسيلة ، والمعقود عليه مقصود وإذن يكون الإيمان كالوسيلة ولما اتفق الكل على عدم تكفير المقصر في الأعمال ، ودلت الآيات على تغاير الإيمان والأعمال صار نظر الحنفية (تبعاً للقرآن) إنه التصديق فقط ، والمراد به الاختيارى ، فهو رأس الأعمال ، وأساسها ، ودعامتها ، فيكون من أقصى المقاصد ، أما الإقرار ، فقيل : شرط ، وقيل : شطر ، وصرح ابن الهمام أنه حتم عند المطالبة ، وما يتقرر بعد مراجعة عبارات السلف ، هو أنهم لم يجعلوها كالأجزاء للإيمان ، فاهم قالوا : الإيمان يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية . فجعلوها مؤثرة في نماء الإيمان وعدمه ، لأجزاء له وحينئذ لا يكون مسألة الزيادة والنقصان من تفرعات قولهم قول وعمل ، ويكون الأعمال دخيلة في الزيادة والنقصان ، لا داخلية في الإيمان ، وقد صرح ابن تيمية (رحمه الله تعالى) بكون قولنا الإيمان لا يزيد ولا ينقص من بدعة الالفاظ ، فكأنه لم يجد بداً من تسليم صحة مقالته (رحمه الله تعالى) فالصواب أن الكل على الحق ، ولكل أطراف ، وما أوتيت من العلم إلا قليلاً ، ولكل وجهة هو موليها ، والوجه : إنه من باب مقتضيات الأحوال ، وهل النسبة بين الأعمال والإيمان ، كنسبة الأجزاء إلى الكل ، والأسباب إلى المسبب ؟ فهما نظران ، قبل : بالأول ، وقيل : بالثاني ، ثم بدا لى أن نسبة الأعمال إلى الإيمان ليس كنسبة المكمّل إلى المكمّل أيضاً ، كما هو المنسوب إلى الحنفية ، ولا كنسبة الأجزاء إلى الكل ، كما هو مذهب المحدثين ، بل هو كنسبة الفرع إلى الأصل وهى كونه نابئاً عنه ويشهد له القرآن (أصلها ثابت وفرعها فى السماء) ولعل تعبير الأعمال بالشعب فى حديث الصحيحين نظراً إلى فرعيئها ، لا لجزئيتها . واعلم أن مسألة عدم الزيادة والنقصان لم أجدها مروية عن أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) غير أن ابن عبد البر نسبها إليه فى التمهيد وأثبت شئ فى عقائد الإمام الأعظم (رحمه الله تعالى) وصاحبيه عقيدة الطحاوى وفيه ما يدل على أن الإمام (رحمه الله تعالى) إنما بنى الزيادة فى مرتبة محفوفة بحيث لو انحط عنه لزال اسم الإيمان ، وأما فيما بعده فيقول بهما وروى الزبىدى فى شرح الأحياء عن أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) الزيادة فيه مع نقي القصان وهو يرجع إلى ما قاله الطحاوى والله أعلم .

فدونك بطاقة حاوية محتوية ، كافية كفيّة ، جميلة جليّة ، جزيلة وجيزة ، غير طويلة فى باب الإيمان .

فأنك إذا صدقت الخبر فقد أمنت من تكذيبك إياه ، وتعديته بالبلاء لتضمينه معنى الاعتراف ، فأنك إذا صدقت شيئاً فقد اعترفت به ، والمعنى الثاني منقول من الأفعال اللازم ؛ بمعنى صار ذا أمن ، فيتعدى بالبلاء . يقال : آمن به ، أى وثق به ، لأن الواثق بالشيء صار ذا أمن منه ، وحينئذ لا يحتاج إلى التضمنين . وأضاف الحافظ ابن تيمية (رحمه الله تعالى) على معناه اللغوي فبدأ قديماً آخر ، وقال : إن الإيمان اسم للتصديق بالمعاني خاصة ، ولا يطلق الإيمان على غير ذلك ، فلا يقال : آمنت بذلك في جواب قال السماء فوقنا ، ولذا قال تعالى : يؤمنون بالغيب ، فقيد الإيمان بالغيب لأنه لا يتعلق إلا به ، وقال : إن الإيمان هو تصديق السامع للمخاطب ، واثقاً بأمانته ، ومعتمداً على ديانته ، وأصل الإيمان تبجيل الذات وتعظيمه ، ثم استعمل في التصديق مطلقاً ويتعلق بالذوات والأخبار ، فإن تعلق بالذات يؤتى بالبلاء في صلاته ، وإن تعلق بالأخبار فبالكلام لتضمينه معنى الإقرار ، وعليه قوله تعالى : (ما أنت بمؤمن لنا) أى بمقر لنا ، ولم يقولوا : (بنا) ، لأن المراد التصديق بخبرهم دون ذواتهم ، وفي خلافه يكون التضمنين ، ولم نجد تعديته بعلى إلا ما عند مسلم (ما من نبي إلا أوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر) أى آمن معتمداً عليه البشر .

ثم الكفر لغة الستر وجحد النعمة وتناسيها ، وحينئذ لم يبق التقابل بين الإيمان والكفر لغة إلا باعتبار اللازم ، فإن جحود النعمة والتناسي لا يجتمع مع التصديق باحد ، وتصديقه لا يجتمع معه جحود نعمته ، وأما ضده الصريح فهو الخيانة ، كما أن ضد الكفر هو الشكر . ثم ههنا ألفاظ يذهب الفرق بينها فالعلم (دانستن) والتصديق إن كان صفة القضية فعناه (راست داشتن) وإن كان صفة الفاعل فعناه (راست كوداشتن و باور كردن) والمعرفة (شناختن) واليقين إراحة الشك وتحقيق الأمر . والفكر (انديشیدن) والفهم (فهمیدن) فهذه ألفاظ ميزها أهل اللغة أى تمييز ، فراعها تغنيك عن حدودهم الطويلة .

الإيمان وتفسيره عند الشرع

قال عامة الفقهاء والمتكلمين : إن الإيمان تصديق بأمور مخصوصة على كونه من الدين ضرورة فالتكلم أولاً على معنى التصديق وما يتعلق به ، ثم لنبحث عن معنى الضرورة فالتصديق هو الإذعان عند الحكماء وهو إما إدراك أو من لواحق الإدراك والحق عندي هو الثاني ثم التصديق قد يجتمع من الجحود أيضاً وهو كفر قطعاً قال تعالى « وجمدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً » وقال تعالى أيضاً « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » وقال تعالى « فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به » فانظر كيف اجتمع اليقين والإذعان والمعرفة مع الجحود ؟ فيلزم على التعريف المذكور أن يجتمع

الإيمان مع الجحود واللازم باطل وإذا جعل الفقهاء الإقرار شرطاً للإيمان لاخراج تصديق الجاحدين ، فإن الجاحد لا يقر بلسانه ألبتة ، ومن أقر باللسان لا يمكن منه الجحود ، فكأنهم فهموا أن الإقرار مقابل للجحود فجعلوه شرطاً ، أو شرطاً ، احترازاً عن مثل هذا اليقين والمعرفة وحينئذ فالجواب عندهم : أن هؤلاء وإن كانوا مستيقنين به لكسهم لم يكونوا يقرون بألسنتهم بل كانوا يحدون ، فلم يعتبر تصديقهم ، ولم يحكم عليهم بالإيمان ، لأن التصديق المعتبر ما كان مع الإقرار باللسان ولم يوجد وهو الفاصل في الباب . واختلف فيه صدر الشريعة رحمه الله تعالى ، والعلامة التفتازاني رحمه الله تعالى . فقال صدر الشريعة رحمه الله تعالى : إن التصديق المنطوق أعم من الاختياري والاضطراري والمعتبر في الإيمان هو الاختياري فقط ؛ لأن الإيمان مثاب عليه والثواب لا يترتب إلا على فعله الاختياري ، فما هو معتبر في باب الإيمان ليس بجامع من الجحود وما هو بجامع معه ليس بمعتبر في الإيمان وكأنه فهم أن الرجل إذا صدق أحداً عن اختياره وطوعه بدون إكراه مكره لا يتمكن على الجحود . والذي يحدد به لا يمكنه التصديق عن اختياره . نحو أن يقع بصرك على الجدار ، ويحصل لك الاذعان بوجوده اضطراراً ، فهذا النوع من اليقين يمكن أن يجامع الجحود ، فانه ليس من فعله ، بخلاف ما صدر عن اختياره ، فانه فعله والظاهر أنه إذا فعل فعلاً عن اختياره لا يفعل نقيضه إلا أن يكون به جنة ، أو يكون كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً ، وادعى التفتازاني أن تلك المعرفة الحقة اليقينية المجامعة مع الجحود ليست بتصديق بل هي من التصورات والتصديق اسم لليقين المجامع مع التسليم ، فكأنه أخرج تصديق الجاحدين عن مسمى التصديق ومتناولاه رأساً وحينئذ ساغ له أن يقول : إن المعتبر في الإيمان هو التصديق ، وما وجد منهم هو اليقين المجامع مع الجحود ، وهو تصور وليس بمعتبر في الإيمان . وكأنه فهم أن التصديق إذا قارنه التسليم لا يكون إلا اختياراً وحينئذ فالتصديق عنده مساو للإيمان ، بخلافه على الأول ، فانه كان أعم من الإيمان والذي يظهر عندي أن الصواب إلى صدر الشريعة فإن أرباب المعقول لعلمهم لا يحكمون على تلك المعرفة اليقينية بكونها تصوراً والظاهر أنها تصديق عندهم . ثم العجب على صدر الشريعة كل العجب حيث اعترض على شيخ التسليم في « باب الزكاة » من (شرح الوقاية) بقوله فانظر إلى هذا الذي أدرج ركناً زائداً في الإيمان الخ كيف ، مع أن صدر الشريعة أيضاً قيد التصديق بالاختياري وهذا الاختياري ليس أمراً وراه التسليم ، على أنه مصرح في القرآن أيضاً « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » فهذا التسليم هو الذي أضافه الشيخ رحمه الله فلم يكن أمراً زائداً كما ألزمه صدر الشريعة . والحاصل : أن الفقهاء (رحمهم الله) شرطوا الإقرار لاخراج

مثل هذا التصديق عن مسمى الإيمان ، والشيخ الهروي التسليم ، وصدر الشريعة وإن عمم التصديق أولاً لكنه خصه آخرأ وأراد منه الاختياري فقط ، والتفتازاني خصه من أول الأمر ، وأخرجه عن مسمى التصديق ابتداء ، فلم يحتج إلى التخصيص ، قالبت واحد وتلك أبوابه فإنه من أيها شئت ، ولعلك علمت بما ذكرنا مراعى الفقهاء والعلماء ، وإنهم لماذا يخلتفون في العبارات وماذا يريدون منها ، ثم رأيت حكاية في الفتح عن أحمد (رحمه الله تعالى) لا أرى في نقلها بأساً ، وأريد أن أنبه على ما استفدت منها ، قال أحمد (رحمه الله) : بلغنى أن أبا حنيفة رحمه الله يقول : أن الاسلام يهدم ما كان قبله ، وكيف يكون هذا مع أنه روى عن ابن مسعود في الصحيحين ، إن المرء إذا أسلم فأحسن في إسلامه فهو كفارة له ، وإلا فيؤخذ بالأول والآخر ، فإنه يدل على أن الاسلام لا يهدم ما كان قبله مطلقاً ، بل يبقى عليه المؤاخذه بعده أيضاً ، واستفدت منه أن الإيمان عند أحمد رحمه الله كالتوبة السكلية ، وهى عزم على الاقلاع عن المعصية فيما يأتى فمن أحسن بعد إسلامه ، فقد صحت توبته وصار إسلامه كفارة له ، ومن أساء بعده ولم يقطع عن المعصية لم تصح توبته ، فيؤخذ بالأول والآخر ، وإذا كان الاسلام عنده كالتوبة ، يكون وسيلة للأعمال والأعمال مقصودة ، فإما المقصودة من التوبة واليه يشير ما نقل عنه ، أن الإيمان معاقدة على الأعمال (١) ، أى أنه عقد على التزام الطاعات على نفسه ، والعقد يكون وسيلة للمعقود عليه ،

(١) ثم تفصيل كون الإيمان عند أحمد رحمه الله تعالى عقداً

إن الإيمان عند أحمد (رحمه الله) اسم للبيعة من النبي صلى الله عليه وسلم على الاتيان بجميع ما يأمره به وترك جميع ما ينهى عنه والبيعة أمر واحد تنسحب على مجموع ذلك فلما خالف الشرع وآتى بما لم يكن له أن يأتى به فقد خالف بيعته فانتقض إيمانه لا محالة فأحمد رحمه الله تعالى ذهب إلى الزيادة والنقصان في الإيمان مع كون الإيمان شيئاً واحداً عنده ، أما المحدثون فجعلوه أموراً ثم قالوا بالزيادة والنقصان . والامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى جعل الإيمان أمراً مستقلاً برأسه مفرزاً عن الأعمال ولذا لو انتقص في الأعمال لم ينتقص منه إيمان فان الإيمان أمر على حدة عنده . ونظيره ان ملكاً مسلماً عاهد ملكاً من الملوك على أمور وصالحه عاها ، فان وفى به فهو على عهده وإلا فهو غادر قد نقض العهد والصالح . وهذا على نظر أحمد رحمه الله وأما على نظر إمامنا فالملك المعاهد صار بمنزلة الرعية للإسلام والرعية تبقى رعية وإن فسقت فلما كان الإيمان كالبيعة من النبي صار الفاسق كالباغى عند أحمد رحمه الله فانتقض عهده وانتقض إيمانه لا محالة وعندنا هو بمنزلة الرعية فاستحق العقاب والعقوبة ولم يوجب ذلك نقصاناً في أصل إيمانه ولذا لم يرد الشرع بخلود الفاسق فالنزاع في الأصل ما ذكرنا : أى أن الإيمان أصل واحد كما يقول إمامنا رحمه الله تعالى أو أمور متعددة كما يقوله المحدثون ثم إنه كالبيعة كما هو نظر أحمد رحمه الله أولاً كما هو

والامام الهمام رحمه الله تعالى جعله من أكبر الاعمال وأساسها ومقصودا لذاته غير وسيلة لشيء ، ثم لا اعتراض عليه بحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ، فانه إن كان عند أحمد رحمه الله حديث ابن مسعود رضي الله عنه ، فعنده أيضا حديث صريح عند مسلم « ان الاسلام يهدم ما كان قبله » فلو كان عند أحمد رحمه الله محل لحديث الهدم ، فيمكن أن يكون عند الامام الاعظم رحمه الله أيضا محل لحديثه . والله تعالى أعلم .

بحث في معنى الاقرار (١)

واختلف في الاقرار ، فقال المرجئة : إن الاقرار ليس بشطر ولا شرط للايمان ، فالتصديق وحده يكفي للنجاة عندهم ، حتى اشتهر القول عنهم بأنه لا تضرم مع الايمان معصية ، وعلى خلافهم الكرامية ، فانهم زعموا أن الاقرار باللسان يكفي للنجاة ، سواء وجد التصديق أم لا ، وكانهما على طرفي نقيض ، وعندنا لا بد من الاقرار أيضا ، إما شطراً أو شرطاً ، قال التفتازاني : إن الاقرار لو كان شرطاً لاجراء الاحكام فلا بد أن يكون على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره من أهل الاسلام . وإن كان لا تمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم به وإن لم يظهر على غيره ومن جعل الاقرار ركناً كالتصديق فرق بينهما بكون التصديق لا يحتمل السقوط في حال . بخلاف الاقرار فانه يسقط عنه الاعتذار وفي المسابقة وجعل الاقرار بالشهادتين ركناً من الايمان هو

نظر إمامنا رحمه الله وليس نزاعاً لمظياً كما قالوا . ثم إن مثل الكافر عند أحمد رحمه الله إذا أسلم فاقحم المعاصي كمثل المعاهد الغادر فيؤخذ بالاول والآخر . وعدما هو كرجل دخل في رعية سلطان فان ارتكب الجرائم يعاقب عليها ولكن لا بد باعاً وناقضاً للعهد وهذا معنى الزيادة والقصان ومعنى البيعة عند أحمد رحمه الله وعدمها عند إمامنا رحمه الله والأصوب ما ذكره الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى كما علمت هكذا فهمناه من بعض تقارير الشيخ رحمه الله تعالى

(١) قال الشيخ بدر الدين العيني رحمه الله تعالى اختلفوا في الاقرار أنه ركن للايمان أم شرط له في حق اجراء الاحكام ؟ قال بعضهم إنه شرط فمن صدق فهو مؤمن بالله وبين الله تعالى وإن لم يقر بلسانه قال النسفي رحمه الله تعالى هو المروي عن أبي حنيفة رحمه الله وإليه ذهب الأشعري رحمه الله في أصح الروايتين وهو قول أبي منصور المسائدي رحمه الله تعالى وقال بعضهم هو ركن لكنه ليس بأصلي له كالتصديق بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حالة الاكراه والعجز وقال نضر الاسلام إن كونه ركناً زائداً مذهب الفقهاء وكونه شرطاً لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين . والمحدثون قالوا ان الايمان فعل القلب واللسان مع سائر الجوارح انتهى بتغيير يسير ص ١٢١ ج ١

الاحتياط بالنسبة إلى جملة شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان . ثم إنه شرطاً كان أو شرطاً لا بد منه عند المطالبة عند الكل فإن طوبى به ولم يقر فهو كافر كفر عناد وهو معنى ما قالوا : إن ترك العناد شرط في الإيمان كذا صرح به ابن الهمام « رحمه الله » .

تفيه : وهنا إشكال يرد على الفقهاء والمتكلمين وهو أن بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق كالسجود للصنم والاستخفاف بالمصحف ، فإن قلنا : إنه كافر ناقض قولنا : إن الإيمان هو التصديق ومعلوم أنه بهذه الأفعال لم ينسلخ عن التصديق فكيف يحكم عليه بالكفر؟ وإن قلنا إنه مسلم فذلك خلاف الإجماع وأجاب عنه الكسطلي تبعاً للبرجاني أنه كافر قضاء ومسلم ديانة وهذا الجواب باطل مما لا يصحى إليه فإنه كافر ديانة وقضاء قطعاً فالحق في الجواب ما ذكره ابن الهمام رحمه الله تعالى وحاصله أن بعض الأفعال تقوم مقام الجحود نحو العلامات المختصة بالكفر؟ وإنما : يجب في الإيمان التبرؤ عن مثلها أيضاً كما يجب التبرؤ عن نفس الكفر وإذا قال تعالى : « لا تعتذروا اليوم فد كفرتم بعد إيمانكم » في جواب قولهم « إنما كنا نخوض ونلعب » لم يقل إنكم كذبتُمْ في قولكم بل أخبرهم بأنهم بهذا اللعب والخوض اللذين من أخص ثلاثم الكفر خلعوا ربة الإسلام عن أعناقهم وخرجوا عن حماه إلى الكفر فدل على أن مثل تلك الأفعال إذا توجد في رجل يحكم عليه بالكفر ولا ينظر إلى تصديقه في قلبه ولا يلتفت إلى أنها كانت منه خوفاً وهزأ فقط أو كانت عقيدة ومن هنا تسمعهم يقولون إن التأويل في ضروريات الدين غير مقبول وذلك لأن التأويل فيها يساوق الجحود وبالجملة إن التصديق المجامع مع أخص أفعال الكفر لم يعتبره الشرع تصديقاً فمن أتى بالأفعال المذكورة فكأنه فاقد للتصديق عنده وأوضحه الجصاص فراجع .

المحور الذي يدور عليه الإيمان

وإذ قد علمت أن التصديق والله والمعرفة واليقين كلها يجامع الجحود فلا بد من تفسير يتميز به الكفر من الإيمان كيف وهذا المر أن يشهد بمعرفة الكفار قال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » وهذا أبو طالب يقر بنبوته ونبأته صلى الله عليه وسلم ويعلن بها في آياته حتى دارت وسارت فيقول :

ودعوتى وزعمت أنك صادق وصدقت فيه وكنت ثم أميناً

وعرفت دينك لا محالة أنه من خير أديان البرية دينا

لولا الملامة أو حذار مسبة لوجدتني سمحاً بذاك مبيناً

وهذا هرقل عظيم الروم يقول : لو أنى أعلم أنى أخلص إليه لتجشمت لقاءه ولو كنت عنده

لغسلت عن قدميه وفي (فتح الباري) عن مرسل ابن اسحق عن بعض أهل العلم: أن هرقل قال ويحك والله إني لأعلم أنه نبي مرسل ولكني أخاف الروم على نفسي ولولا ذلك لا تبعته . فهل تريد من التصديق أمراً وراء ذلك ؟ فلما وجد منهم التصديق والتسليم والاقرار بهذه المثابة وجب على التعريف المذكور أن يحكم عليهم بالاسلام مع اتفاقهم على كونهم كافرين فأقول ان الجزء الذي يمتاز به الايمان والكفر هو التزام (١) الطاعة مع الردع والتبري عن دين سواه فاذا التزم الطاعة فقد خرج عن ضلالة الكفر ودخل في هدى الاسلام وحينئذ تبين لك وجه كفر هؤلاء الكفرة مع تصديقهم ومعرفتهم وذلك لأن أباطال وإن أعلن بحقية دينه إلا أنه لم يلتزم طاعته ولم يدخل في دينه ولذا قال لولا الملامة أو حذار مسبة الح فآثر النار على العار وهكذا هرقل وإن تمنى لقاءه وبجله وعظمه بظهر الغيب لكنه خشي الروم أشد خشية فلم يلتزم طاعته وكذلك حال الكفار الذين أخبر الله سبحانه عن معرفتهم فانهم مع معرفتهم الحق صفحوا عن كلمة الحق ولم يدينوا بدين الاسلام ولذا أقول : ان الايمان من الارادات وترجمته في الهندية (مانا) فهذا هو الصواب في تفسيره فقد نقل الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى الاجماع على كون هذا الجزء مما لا بد منه في باب الايمان وحينئذ ينبغي أن يراد من الاقرار في قول الفقهاء الاقرار بالتزام الطاعة وإن كان المراد منه الاقرار بالشهادتين كما هو المشهور يبقى الاشكال .

ثم انهم اکتفوا بذكر هذه الأشياء وفسروا بها الايمان لأن الايمان بعد تحققها يتحقق في أكثر المواد وإن تخلف عنها في بعض فبالنظر إلى مواد الاجتماع جعلت كاللوازم المساوية له وزعم انها عين الايمان ثم إذا أمعنت النظر في مادة الاقرار وعلمت انها ليست بايمان ولا لوازم مساوية له وجب عليك أن تطلب ان حقيقة الايمان ماذا ؟ فهذا الذي نهناك عليه هو حقيقة الايمان وذلك وإن لم يقرع سمعك لكنه هو الصواب إن شاء الله تعالى ، فان هذا الجزء لا يجمع الكفر بأبواعه أي نوع كان . ونقل عن امام الحرمين رحمه الله تعالى وعن الأشعري رحمه الله تعالى أيضا كما في المسامرة أن الايمان كلام نفسي ، وكأنهم أرادوا به أن القلب إذا تكلم بكلمة الشهادة وأذعن بها فقد تم

(١) قلت ومحصل البحث أن الايمان هو الاعتماد والوثوق بالرسول في كل ما جاء به علماً وعملاً ومن هنا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا إيمان لمن لا أمانة له . فان الأمانة أيضا عبارة عن وصف به يعتمد الناس وبه يثقون على أحد فن لا تكون فيه تلك الصفة فيما بينه وبين العباد كيف يحصل له الايمان وهو صفة الاعتماد فيما بينه وبين الله ورسوله ؟ فعمدة الايمان هو الوثوق والاعتماد على الرسول ولذا قالوا : إن رجلاً لو أذعن بكل الشرائع يد أنه لا يعتمد على الرسول ولكنه حققها من عند نفسه كسائر التحقيق فهو كافر قطعاً ، نعم إذا وثق بالرسول وأذعن بها معتمداً عليه فذلك هو الايمان وهذا هو وجه الاشتراك بين الأمانة والايمان فافهم .

الايمان ، لانه لا يمكن منه الجحود بعده بخلاف الاقرار باللسان فانه يمكن الجحود بعده أيضاً قالوايمان على هذا التقدير ايس علماً من العلوم ، بل قول من أقوال القلب . فقول القلب تصديق وإيمان عندهم . وقول اللسان إقرار . ويمكن أن يحمل عليه قول من قال : إن الايمان قول وعمل ولست أريد أنه مراد البخارى رحمه الله تعالى أو المحدثين بل أريد أن له وجهاً أيضاً . وأما ما نقل عن (١) إمامنا رحمه الله تعالى أن الايمان معرفة . فالمراد منه المعرفة المصطلحة عند الصوفية رحمه الله تعالى . وهى التى تحدث بعد الرياضيات وهى الايمان الكامل . وتلك لاتتجامع الجحود أصلاً ، بل قلباً توجد فى قلوب عامة المسلمين ، وليس المراد منها المعرفة اللغوية ونحوه . نقل عن على رضى الله عنه وأحمد رحمه الله : أن الايمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان . وأما ما شرطه جهنم فقد رد عليه إمامنا رحمه الله كما نقله أصحابنا . فالمراد من المعرفة ما يستوجب العمل ، لا التى تتجامع الجحود أيضاً ، وهى التى تراد فى مواضع المدح وهى التى من الأحوال والأعمال . أما الايمان أو المعرفة إذا أطلق على غير هذا بما لا يكون معتبراً فيحترس هناك ولا يترك بدون تنبيه قال تعالى : ومن أس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فنبه أن إيمانهم غير معتبر . ثم اعلم أنه أطلق فى : الاحياء : الحال على الايمان . أقول والاولى لفظ العمل لأن العمل فى اللغة يختص بالاختيارى وأما ما يقال : مات زيد : فمات فعل ، فهو اصطلاح النحاة . وأما أهل اللغة فلا يسمونه فعلاً وإنما الفعل عندهم ما يصدر عن اختيار . فالإيمان فعل اختيارى ، ولا بد . فان المرء لا يثاب إلا على ما فعله من اختياره . بخلاف الحال فانه ينشأ عن عدم الاختيار ثم له وجه أيضاً فان الايمان وإن كان عملاً فى الابتداء لكنه بعد الرسوخ يصير حالاً غير اختبارى . فاطلاق الحال عليه أيضاً صحيح نحو من الاعتبار . وعن أحمد رحمه الله أنه معاودة على الأعمال أى الايمان عقد على أنه التزم بأداء جميع الأعمال على نفسه . أقول : وحينئذ يكون الايمان كالوسيلة ، والأعمال مقصودة ، فان العقد وسيلة والمقصود هو المعقود عليه ، مع أن الايمان من أسنى المقاصد . وبعد اللبى والى أن الايمان تصديقاً اختيارياً كان أو معه تسليم ، كلاماً نفسياً كان أو معرفة ،

(١) نقله الامام الحارثى عن أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) وأورد عليه الحافظ ابن تيمية (رحمه الله تعالى) : أن الايمان كيف يكون معرفة مع انها حاصلة للكفار أيضاً؟ ثم لما روى ذلك عن احمد (رحمه الله تعالى) أيضاً جعل قول فيه ويطلب له محامل فأتته فعل مثله فى مقولة الامام أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) أيضاً : واعلم أن المسند للامام أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) لم يجمعه هو نفسه بل جمعه بعض الأئمة بعده وبلغ إلى خمسة عشر وأحد جامعيه هو هذا الحارثى انتهى هذا تقريب ما فى تقرير الفاضل عبد القدير السكاهودى مع تهذيبه .

أو معاقدة ، لا ينفك عن هذا الالتزام ، والطاعة له صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به . فاما أن يراد بالفاظهم هذا أو يزداد عليها هذا الجزء . بقى إصلاح الاصطلاحات والألفاظ فهذا أمر نكته إليك ، ولسنا بصدد بعد وضوح حقيقة الحال والله تعالى أعلم وعليه أتم .

المعرفة شرط في الايمان أم لا؟

فالمشهور عن « الأئمة الأربعة رحمهم الله » : أنها ليست بشرط بخلاف المعتزلة فإنها شرط عندهم ، ومعناه عندهم أن يكون عنده من الدلائل على التوحيد والرسالة ما يوجب اليقين ، بحيث لا يزول بتشكيك المشكك ، ويجب عند أئمتنا اليقين ولا يجب سنوح الدلائل معه ، وهو الحق ، فإنه يعلم من الصحيحين العبرة بإسلام رجال أسلخوا في الحروب والسيوف تلعب عليهم . وكذلك أمرنا أن نكف سيوفنا عن قال لا إله إلا الله ، لأنه دليل صادق على رضائه بالإسلام ، والترك لدينه ، وحسابهم على الله ، وأين تحضرهم الدلائل في هذا الحين . وهذا معنى ما يقال : إن إيمان المقلد معتبر عندنا فمن آمن تقليداً وأذعن به قلبه فإنه مؤمن وإن لم يكن عنده دليل على ذلك بخلاف المعتزلة وزعم بعض السفهاء : أن الاختلاف في عبرة إيمان مقلدى الأئمة رحمهم الله تعالى وعدمها وهو حق والصواب ما علمت . والحاصل أن أول الواجبات عند المعتزلة هو المعرفة ، ثم الإيمان ، وعندنا الإيمان ، هو أول الواجب ، وليست تلك المعرفة شرطاً أصلاً ثم رأيت « في جمع الجوامع » أن لو حصل لرجل ظن ولم يكن عنده اعتقاد جازم فهو أيضاً كاف لا إيمانه بشرط أن لا يخطر الكفر في قلبه ولا يوسوس به صدره ولا تتردد فيه نفسه .

قول و عمل

وفي عامة نسخ (البخارى) « قول وفعل » ولا أعلم وجهه . ولفظ السلف : الايمان اسم للاعتقاد والقول والعمل . فلا أدري ماوجه تغييره عنوان السلف ووضع الفعل بدل العمل ، مع أن الاظهر هو العمل . ولما أراد « البخارى » من القول ما يوافق الباطن اندرج الاعتقاد تحته . ولذا حذفه من مقولاتهم . فالايمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء : اعتقاد ، وقول ، وعمل ، وقد مر الكلام على الأولين : أى التصديق ، والاقرار ، بقى العمل ، هل هو جزء للايمان أم لا فالمذاهب فيه أربعة : قال « الخوارج » « والمعتزلة » : ان الأعمال أجزاء للايمان ، فالتارك للعمل خارج عن الايمان عندهما . ثم اختلفوا : فالخوارج أخرجوه عن الايمان ، وأدخلوه فى الكفر ، والمعتزلة لم يدخلوه فى الكفر . بل قالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، والثالث : مذهب « المرجئة »

فقالوا : لا حاجة إلى العمل ، ومدار النجاة هو التصديق فقط . فصار الأولون والمرجئة على طرفي نقيض . والرابع : مذهب أهل السنة والجماعة وهم بين يمين فقالوا : إن الأعمال أيضا لا بد منها لكن تاركها مفسق لا مكفر ، فلم يشددوا فيها كالخوارج ، والمعتزلة ، ولم يهونوا أمرها كالمرجئة . ثم هؤلاء افرقوا فرقتين فأكثر « المحدثين » إلى أن الإيمان مركب من الأعمال . وإمامنا الأعظم رحمه الله تعالى وأكثر « الفقهاء » والمتكلمين إلى أن الأعمال غير داخل في الإيمان مع اتفاقهم على أن فاقد التصديق كافر ، وفاقد العمل فاسق ، فلم يبق الخلاف إلا في التعبير ، فان السلف وإن جعلوا الأعمال أجزاء لكن لا بحيث ينعدم الكل بانعدامها ، بل يبقى الإيمان مع انتفائها . وإمامنا وإن لم يجعل الأعمال جزءاً لكنه اهتم بها وحرص عليها وجعلها أسباباً سارية في نماء الإيمان ، فلم يهدرها هدر المرجئة إلا أن تعبير المحدثين القائلين بجزئية الأعمال لما كان أبعد من المرجئة المنكرين جزئية الأعمال ، بخلاف تعبير إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى فانه كان أقرب إليهم من حيث نفي جزئية الأعمال ، رمى الحنفية بالارجاء وهذا كما ترى جور علينا فالله المستعان . ولو كان الاشتراك بوجه من الوجوه التعبيرية كافياً لنسبة الارجاء إلينا لزم نسبة الاعتزال إليهم فانهم قائلون : بجزئية الأعمال أيضاً كالمحدثين ولكن حاشاهم والاعتزال وعفا الله عن تعصب ونسب إلينا الارجاء . فان الدين نصع كله لامرأاة ومنا بذة بالالقباب ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

تعدد الاصطلاح في الارجاء

صرح الشهرستاني في الملل والنحل على تعدد الاصطلاح فيه وقال : إن المرجئة على قسمين : مرجئة أهل البدعة وهم الذين أهملوا الأعمال وزعموا التصديق كافياً للنجاه فلا يضر عندهم مع الإيمان معصية . والثاني مرجئة أهل السنة وهم المنكرون جزئيتها مع شغفهم بالأعمال الآرامر من حيث الائتمار والنواهي من حيث الاجتناب وعد الحنفية من القسم الثاني وفي عقائد الحفاظ فضل الله التوربشتي رحمه الله تعالى عندي أن المرجئة (١) هم الذين قالوا : إنه لا اختيار للعبد . « والتوربشتي » هذا حنفي متقدم على الرازي رحمه الله تعالى وكتابه هذا أجود من شرح المقاصد

(١) قلت : وأخرج الترمذي في أبواب القدر عن ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صفان من أمتي ليس لهما في الاسلام نصيب : المرجئة والقدرية اه قال ابن الملك المرجئة هم الذين يقولون الافعال كلها بتقدير الله تعالى وليس للعباد فيها اختيار فانه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة كذا في اللغات

وغیره . فلیس النزاع بین الأئمة إلا فی كون الایمان بمجموع الأجزاء ، أو التصدیق فقط . أما كون الأعمال واجبة ، فلا اختلاف بینهم فی ذلك .

شرح قولهم « قول وعمل »

فلنشرح أولاً مراد السلف ولنكشف الغطاء عن قولهم : الایمان قول وعمل ، ثم لنبحث أن الأعمال هل تصلح لجزئية الایمان أم لا ؟ فاعلم أن قولهم هذا لیس نصاً فی الجزئية كما فهموا لأنه لیس من لفظ السلف أن الأعمال أجزاء للایمان ، بل لفظهم « قول وعمل » وهو یحتمل شروحا یصدق بعضها علی مذهبنا أيضاً بل هو أولى الشروح كما ستعرف .

الأول : ما فهمه عامة الناقلین وأرباب التصانیف وهو أن الایمان مركب من القول أى الشهادتين ، والعمل ، وهذا الشرح دائر فیما بینهم . والایمان علی هذا الشرح ذا أجزاء كالجدار والابنات . ثم إنهم قالوا : إن المخل بالتصديق فقط مع القول الظاهر منافق ، والمخل بالتصديق والقول كافر مجاهر ، والمخل بالعمل فقط فاسق ، وحكمه أنه لا یخلد فی النار ففرقوا بین جزء وجزء . فبانتفاء البعض حکموا بانتفاء الكل ، كالتصديق وبانتفاء بعض آخر لم یحكموا بانتفاء الكل كالعمل واستشككه الرازی وقال : إن الأجزاء كلها متساوية الأقدام فی أن انتفاء بعضها أى بعض كان ویستلزم انتفاء الكل قطعاً ولا نتعمل فرقاً بین جزء وجزء وأجابوا عنه بأجوبة كلها مشی علی القواعد وغفلة عن الحقائق . فقال قائل : إن الأجزاء علی قسمین : حقيقية ، وعرفية ، وبانتفاء الأول ینتفی الكل بخلاف الثانی . والعمل من الثانی دون الأول وحوله تحوم أجوبة أخرى والحق فی الجواب : أن المجموع المركب من الأجزاء لا یلزم من زوال بعض أجزائه انعدام هذا المركب أيضاً . نعم تزول تلك الهيئة السابقة لكن لا یقتضى التباين بینها و بین اللاحقة وذلك كالإنسان مثلاً فاذا أصابت بعض أعضائه عاهة لم یخرج عن كونه إنساناً ، نعم یقال من حیث الصورة إنه إنسان ناقص ، فاذا راد النقص ربما خرج عن تسميته إنساناً ظاهراً . بل لا أجد أحداً من الأشياء یزول اسمه بزوال جزء منه . نعم ههنا مجال للنظر فمن أهلك الحرث والنسل وفعل كل منكر ولم یأت بخیر ما فلا علينا أن لا یسمى بأشرف أسماء الأمة . فان قیل فما مقدار الطاعات التي یخرج بتركها من الایمان قلنا : علیها عند الله وعدم علینا بمقدارها لا یقتضى ؟ أن لا یكون لها مقدار فی الواقع . وهذا كالسواد والبیاض إذا انتقصت من السواد درجة لا یأخذ البیاض مكانها . نعم لا تزال تنحط منه درجة بعد درجة حتی إذا اتفی جمیع مراتب السواد یحی البیاض بدله . فهكذا الایمان والكفر لا یزال الایمان ینقص بالمعاصی ، حتی إذا انتفت المرتبة التي هی

مدار النجاة استخلفه الكفر فيصبح من الكافرين . والعياذ بالله فافهمه فانه ينجيك من الشبهات فالعمل على هذا التقدير حاصل المصدر ، ومثله القول .

والشرح الثاني : أن الايمان تصديق يظهره اللسان ، والجوارح . وصاحبه أنه التصديق المساعد بالقول والعمل وحينئذ لا يكون الايمان إلا التصديق فقط ، ويبقى القول والعمل ساعدا ومساعدًا للايمان لا أجزاء له . فالتصديق الذي يخلو عن الاقرار والأعمال كأنه ليس بتصديق . وهذا أيضا نظر على حد قوله «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» «والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم» رواه (الترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه) وفي القرينتين حصر ، وهو يؤدي انتفاء اسم الاسلام والايمان عند عدم سلامة الناس ، وعدم الأمن منه ، فمن كان مسلما ينبغي أن يشهد له عمله ، وهو سلامة الناس من لسانه ويده ، ومن كان مؤمنا يجب أن يأمنه الناس على دمائهم . وبدون ذلك إسلامه ، وإيمانه ، غير مصدق من العمل ، وإذا لم يصدق عمله فاذن هو أمر يدعيه هو ولا ندرى أهو كذا أم لا ؟

الشرح الثالث : إن التصديق منسحب على القلب ، والجوارح ، فتصديق القلب هو التصديق الباطني المسمى بالايمان وتصديق الجوارح يسمى عملا ، وأخلاقا . فالشيء واحد من هناك إلى هنا ويختلف الاسامي باختلاف المواطن . فالإيمان على اللسان قول ، وعلى الجوارح عمل . وهذا أيضا محتمل كقول الأطباء إن الإرادة شيء واحد وهي التي تسمى في اليد بقوة التحريك ، وفي القلب بالإرادة . فكذا مادام التصديق في القلب فهو إيمان . وبعد كونه مجبولا عليه يصير أخلاقا . وبالظهور على الجوارح تسمى أعمالا . فهذه كلها أنظار . والآخر تفاسف . لا كما زعموه أنه حد كحد المناطق فجعلوا عليه الطرد والعكس ، والأمر كما علمت أنه نظر من الأنظار ، وهو الذي يليق أن يدور في السلف ، لا تحديده فانه من طريق الخلف المشتغلين في الفنون .

وهناك شرح رابع : وهو أن الايمان اسم للتصديق الذي يعقبه القول والعمل فينبغي أولا أن يصدق ، ثم يقر ، ثم يعمل ، والقول والعمل على هذا التقدير مصدر ، لا الحاصل بالمصدر ، وهذا نحو ما نقل الحافظ (في الفتح) في «باب الانصات للعلماء» من «كتاب العلم» عن سفيان أول العلم الاستماع ، ثم الانصات ، ثم الحفظ ، ثم العمل ، ثم النشر . وعن الأصمعي تقديم الانصات ، على الاستماع . فانظر كيف رأيت قوله هل هو تحديد له وذكر لأجزائه ؟ بل مراده أن حق العلم أن يترتب عليه تلك الأشياء فهذه الأشياء من مقتضياته وهو داع لها . فكذلك الايمان ليس بتصديقا فقط بل من حقه أن يصدق اللسان والجوارح وهو القول ، والعمل . إذا علمت هذا فقد علمت

أن قولهم لا يهتصر في الجزء بل هو أحد شروحه والظاهر أنهم ليسوا بصدد التحديد ، وبيان
الاجزاء ، بل ببيان الانظار . وأن ما ينبغي أن يكون ، وإذن يتأتى قولهم على مذهبنا أيضا .
وإذ قد فرغنا من شرح مقولاتهم فلنعرج إلى أن الأعمال هل هي اجزاء للإيمان أم لا ؟

بحث في أن الأعمال اجزاء للإيمان أم لا ؟

والظاهر أنه أبسط من أن يقال : إن الأعمال اجزاء للإيمان ، لأن الأعمال مما لا يمكن
إنكاره . فقد مر في الحديث . من صلبه من أن على حلاله . على يدى . أن الإيمان هو التصديق
وحده من غير أن يعتبر معه العمل ، لأنه تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب ،
وظاهر أن فعل القلب هو التصديق وحده . والتأني : أنه تعالى عطف عليه العمل الصالح في مواضع
لا تحصى . ولو كان ذلك داخلا فيه لكان مجرد ذكره عبثاً ، فضلاً عن أن يذكر بطريق العطف .
والثالث ؟ أنه سبحانه وتعالى ذكر الإيمان في مواضع وصفاً للعصاة . مقترباً بالمعاصي : فلو كانت
الطاعة داخلة في الإيمان لكانت المعصية منافية له ممتنعة الاجتماع معه . قال تعالى : « وإن طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا » فوصف المقتتلين بالإيمان ، مع أن تقاتل المؤمنين حرام ، ومعصية ، وأجاب
الحافظ بن تيمية رحمه الله تعالى عن عطف القرآن ، وقال : إن الأعمال وإن كانت داخلة في قوله
آمنوا ، إلا أنها عطف عليها استقصاء واستيفاء للبيان ، ولئلا يذهل عنه . وهذه النكتة غير ما ذكروها
من أن العطف قد يكون من عطف الخاص على العام لأنها لا تتمشى ههنا . فإن الخاص في مثله
يكون أشرف وههنا المعطوف هو العمل ، وهو أدون من الإيمان . فالعطف ههنا لبيان الاهتمام .
فعلم منه أن التخصيص بعد التعميم ، قد يكون لزيادة اهتمام الأدي أيضاً لئلا يذهل عنه ذاهل
فيتركه ويحرم عما قدر له من منازل الجنة . وكلامه وإن كان متيناً دالاً على فوائده ، لكن الأمر
هو كما قال الامام الهمام لأن هذا الجواب وإن سلمناه في العطف لكنه ماذا يقول في آية أخرى ؟
قال تعالى « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن » الخ فجعل الإيمان فيبدأ للأعمال
وليس فيها عطفاً . نرى الجواب عن إطلاق الإيمان على الأعمال . في الحديث فلا تنكر أنه أيضاً
إطلاق ، لكنه لا يهتصر فيما قالوه . بل يجوز أن يكون من إطلاق الكل على الجزء كما فهموه .
ويجوز أن يكون من أب إطلاق المبدأ على الأثر كما فهمنا فالمبدأ هو الإيمان ، والعمل أثره
ولو اقتصر الأمر في أن الحديث أطلق الإيمان على الأعمال . والقرآن جمعها مغايرة له . عطفها
عليه كان اتباع القرآن ، والتأويل في الحديث . هو الأولى . فالحقيقة أداها القرآن والحديث

ورد على اعتبار ، لأن القرآن يؤدي الحقيقة ويوفى حقها ، والحديث قد يرد على المصالح ويراعىها أيضا . فان شئت أخذ الحقيقة كما هي فلا تجدها إلا في القرآن . وقد رأيت أن القرآن لا يجعل الأعمال أجزاء . للإيمان ، فكانت حقيقة الإيمان مغايرة للأعمال ، كما قلنا ولما أمكن أن يفرض فيه مفرد أزاحه الحديث وأطلق الإيمان على الأعمال ، تنبيها على أهمية الأعمال وتلافيا لما قد سبق من عطف الأعمال على الإيمان من المغايرة ، بحيث لا تبقى لها سراية في زيادته أيضا . وهذا صنيع الحديث مع القرآن كثيراً ، فما يتركه القرآن يأخذه الحديث ، وما يشكل عليه يزيحه وبالجمل لا خلاف بعد الامعان إلا في التعبير فان كان إمامنا رحمه الله تعالى غير تعبيرهم ، وأخرج الأعمال عن حقيقة الإيمان ، فله فيه سلف وقدوة ، فان ذلك صنيع القرآن فلو كان المحدثون اختاروا جزئية الأعمال نظراً إلى إطلاق الإيمان على الأعمال في الأحاديث ، فإمامنا رحمه الله تعالى اختار تغايرهما نظراً إلى تغاير القرآن بالعطف ، فأى الفريقين أحق وأى النظرين أصوب ؟ ١١٩ وبعد اللتيا والتي إذا لم تكن نسبة الأعمال إلى الإيمان كنسبة الأجزاء إلى الكل ، ولا كنسبة الأوراق ، والعروق ، والأغصان ، إلى الشجرة فكيف نسبته إليها ؟ فالجواب : أن النسبة بينهما على مظهر الحنفية كنسبة الأصل إلى الشجرة والشجرة إلى الثمرة فكما أن الشجرة نابتة من أصلها ، ثم الثمرة من تلك الشجرة ، كذلك الأعمال تنبت من الإيمان ، فهو المبدأ وهذه آثارها ، وكما أن الثمار تبدو وتسقط تجي وتذهب كذلك حال الأعمال مع الإيمان فتكون قدوقد . وقوله تعالى « أصلها ثابت وفرعها في السماء » فالأصل هو الإيمان ، والفروع هي الأعمال ، ولعل حديث شعب الإيمان أيضا على الفرعية لا الجزئية . فلا أقول كما هو المشهور أن نسبة الأعمال إلى الإيمان كنسبة المكمل إلى المكمل ، ولا أجعله في التعبير مكملًا للإيمان ، بل لا أحب أن أقول إنها كنسبة الثمرة إلى الشجرة أيضا فان المقصود من الشجرة الثمار فتكون الأعمال مقصودة ، والإيمان تابعاً مع أنه أصل وهي فرع تنبت منها . فالتعبير الآوفي هو الأصلية والفرعية . ثم إنني مع التبع البالغ لم أجد صورة الإيمان في المحشر ووجدت صور الأعمال كلها تقريباً . وهو على ما أقول : أن الأعمال تتجسد في الآخرة وتتحول الأعراض إلى الجواهر . فدل على أن الإيمان لعله منفصل عن الأعمال . واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم « ملئت إيماناً وحكمة » فما صب في صدره كان هو الإيمان ، وهو المصبوب حقيقة . وإما الأعمال ثمراته ، والمقصود منها الاتيان بها والحكمة غير العمل . وسيجيء تحقيقها نعم رأيت صورة الاسلام والإيمان في رواية مرسل عن قتادة : أن الإيمان يحيى يوم القيامة ويقول : أنت المؤمن ، وأنا الإيمان ، فاغفر لمن كسبني ، ويحيى الاسلام ويقول : أنت السلام وأنا الاسلام الخ ، ولكنه لا يدري

أنه صورة الإيمان وحده أو المركب من الأعمال ؟ وههنا نظر آخر يفيدنا وهو : أن مدار دخول الجنة على الإيمان عند الكل ، وكذا الخلود في النار على الكفر . وإنما الأعمال للدخول أولا والتجنب عن النار . فلم أن الإيمان غير الأعمال ، وإنما خارجه عنه . والقول الفصل ما اختاره الشاه ولي الله رحمه الله تعالى : أن للإيمان إطلاقين : الأول : الإيمان الذي هو مدار الأحكام في الدنيا ولا ريب أنه عبارة عن الاعتقاد فقط . والثاني : ما هو مدار للأحكام في الآخرة وهي النجاة السرمدية ، والفوز بالجنان بدون عذاب ولا ريب . أنه عبارة عن مجموع الأعمال والأخلاق ، والله تعالى أعلم بالصواب . وهذا الذي عناه الغزالي رحمه الله تعالى (في الأحياء) أن الإيمان المبحوث عنه في علم الكلام لا يزيد ولا ينقص . ولذا اتفقوا على تسليم إسلام المصدق ، وإن كان فاسقا . وكذا اتفقوا على أنه ليس بمرتد ، ولا كافر . وأما الإيمان المبحوث عنه في الأحاديث فانه يزيد وينقص البته . وبالجملة من جعله مركبا جعله كالكلي المشكك ، ومن جعله بسيطا جعله كالمواطىء ، لا تفاوت في صدقه على أفراد . فظهر أن النزاع ليس لفظيا ؟ فانه بعيد عن أئمة الدين بل الاختلاف في تحقيق حقيقة الإيمان أنها التصديق فقط أو المجموع على حد نزاعهم في مسمى الصلاة أنها اسم للمجموع من الأركان إلى الآداب ، أو اسم للأركان فقط ؟ وسيأتى عن قريب .

ذكر الزيادة والنقصان

واعلم أن نفى الزيادة والنقصان وإن اشتهر عن الإمام الأعظم لـكى متردد فيه بعد وذلك لأنى لم أجد عليه نقلا صحيحا صريحا ، وأما ما نسب إليه في (الفقه الأكبر) فالمحدثون على أنه ليس من تصنيفه . بل من تصنيف تلميذه أبي مطيع البلخي ، وقد تكلم فيه الذهبي ، وقال : أنه جهى أقول : ليس كما قال ولكنه ليس بحجة في باب الحديث ، لكونه غير ناقد . وقد رأيت عدة نسخ (للفقه الأكبر) فوجدتها كلها متعابرة . وهكذا « كتاب العالم والمتعلم » « والوسيطين » الصغير والكبير ، كلها منسوبة إلى الإمام لكن الصواب أنها ليسب للإمام . أما الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى فانه وإن نسب الزيادة والنقصان إلى إمامنا رحمه الله تعالى لكن في طبعه سورة وحدة ، فادا عطف إلى باب عطف ولا يبالى وإذا تصدى إلى أحد تصدى ولا يحاشى ، ولا يؤمر ، تله من الأفراط والتفريط فالتردد في نقله لهذا ، وإن كان حائطا متبحرا . ونقل في شرح (عقيدة الطحاوى) بسند أبي مطيع البلخي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما معناه : أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص . قال ابن كثير : وفي إسنادهم كلهم مجروحون . ورأيت هذا الحديث في الميزان في ترجمة البلخي فأسقطه الذهبي . ثم رأيت في طبقات الحنفية تحت ترجمة (إبراهيم بن يوسف) تلميذ أبي يوسف ،

وأحمد بن عمران ، أنهما كانا يقولان بزيادة الإيمان ونقصانه . مع كونهما من كبار الحنفية ، فهذا أيضا كان يريني . ولما انعدمت النقول الصحيحة عن الإمام رضى الله تعالى عنه كدت أن أنفي عنه تلك النسبة غير أبي رأيت أن أبا عمرو المالكي نسبته في شرح الموطأ إلى شيخ إمامنا حماد ، وهو من المتقين المشبهين في باب النقل ، فلا مناص من تسليم تلك النسبة ، أما المحدثون فكلهم إلى أن الإيمان يزيد وينقص وأثبت شيء في هذا الباب عقيدة الطحاوي فإنه كتب في أوله أنه يكتب فيه عقائد الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبي يوسف رحمه الله تعالى وأحسن شروحه شرح (القونوي) وهو حنفى المذهب تلميذ (ابن كثير) ويستفاد منه أن الإمام رحمه الله تعالى إنما نفى الزيادة والنقصان في مرتبة محفوظة ، كما سيأتى ولا ينفى مطلقا ، وكيف ما كان سلمت القول المذكور .

ف نقول : إن الزيادة والنقصان في الإيمان يحتمل أربعة معان : الأول : الزيادة والنقصان في نفس الإيمان . والثاني : الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق . والثالث : الزيادة والنقصان في التصديق ، باعتبار انبساطه وانفساحه في الصدر ، لا باعتبار الحقيقة ، فالانفساح والانشراح غير التصديق . والرابع : الزيادة والنقصان في الصورة الإيمانية التي هي صورته ، وهو بالحقيقة راجع إلى الثالث . أما الزيادة والنقصان في التلبس بتلك الكلمة ، فسلم عند إمامنا أيضا وهذا كالزيادة والنقصان في التلبس بالصلاة عند (أنى داود ص ١١٥ ج ١) في « باب ما جاء في نقصان الصلاة » عن عمار بن ياسر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الرجل ليصرف وما كتب له إلا عشر صلاته تسعها ، ثمنها ، سبعها ، سدسها ، خمسها ، ربعها ، ثلثها ، نصفها ، اه فهذا المعنى لا ننكر في التلبس بالكلمة أيضا . وبعد ذلك أقول إن الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق ، لم يجر البحث عنهما في السلف لا نفياً ولا إثباتاً ، فإن الكلام في أجزاء الشيء بعد التحليل ، بحث منطقي . وإنما أوجده المتكلمون من المتأخرين ، وأول من تكلم فيه القاضي أبو بكر الباقلاني ، والكلام في السلف إنما كان في زيادة الإيمان ونقصانه ، سواء كان من تلقاء الأجزاء أو من جهة السراية . وعلى هذا والبحث عنه في صحيح البخارى لغو إلا أنى أتكلم عليه يسيراً على طورهم . فأقول (١) : إن الزيادة والنقصان

(١) قال بعض المحققين : أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين : الأول القوة والضعف لأنه من الكيفيات النفسانية وهي تقبل الزيادة والنقصان كالفرح ، والحزن ، والغضب ، ولولم يكن كذلك يقتضى أن يكون إيمان النبي صلى الله عليه وسلم وأفراد الأمة سواء وأنه باطل إجماعاً . الثاني التصديق التفصيلي في أفراد ما علم بحجته به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالآخر . كذا في العيني محذوف ، ص ١٢٨ ج ١

في الايمان بحسب نفس التصديق مما يمكن عقلا قطعا وإن لم يتكلم فيه الساف . وغاية ما ذكره في النفي أمران : الأول : أن التصديق ماهية من الماهيات فلو قلنا بالزيادة والنقصان لزم التشكيك في نفس الماهيات ، وهو باطل . قلت الاستعداد في مثل هذه المسألة بقواعد الحكماء بما لا يزول عنك عاره . فاعجب على الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى كيف استمد به ؟ مع أن المسألة في نفسها باطلة عند محققهم أيضا . وقد جوز بحر العلوم التشكيك في الماهية بنوعيه على أنه يلزم حينئذ أن لا تكون الصلاة أيضا ناقصة وزائدة بعين تلك الدليل ، لأنها أيضا ماهية من الماهيات ، مع أن الزيادة والنقصان فيها مما لا ينكره أحد . والثاني : أنهم قالوا لو جوز التشكيك في التصديق ، لزم اجتماعه مع الشك ، لأنه إذا اتقى جزء منه جاء جزء من الشك بدله ، فلا يبقى منجيا فلا يكون إيمانا . قلت : وهو أخش من الأول ألا ترى إلى سواد الثوب فانه أضعف من سواد الغراب بداهة ، ولا يقول عاقل إنه إذا كان أضعف لزم أن يكون فيه جزء من البياض فكذلك لا يلزم من فوات جزء من التصديق أن يحى بدله جزء من ضده ، والحق أن السواد عرض عريض وفيه مراتب لا يعدها عاد ، وبنقص واحد منها لا يحى جزء من البياض بدله ، بل إذا اتقى جميع مراتبه ولم تبق مرتبة منه يحى البياض قطعا ، وما دام مرتبة من مراتب السواد باقية لا يحكم عليه عاقل أن جزأ من البياض موجود فيه . ونحوه نقول في تقسيم الجسم بأن تقسيم الجسم ليس إلى مالا نهاية له كما زعمه الفلاسفة ، بل ينتهي على العدم فانهم قالوا : إن الاتصال ذاتي للجسم فادات جميع الاتصالات فالعدم الجسم لا محالة على قولهم : فان ارتفاع الذاتي يستلزم ارتفاع الذات ومنشأ غلطهم : أن إعدام جميع الاتصالات ليس في طوق البشر ، لأنه في الحقيقة إعدام للشيء والإعدام والإيجاد كلاهما في بدالمبدى والمعبد ، لا إله إلا هو ، فاذا لم يقدروا على إعدام جميع الاتصالات ، فهموا أن تقسيم الجسم لا ينتهي إلى نهاية ، وليس كذلك بل ليس هذا في قدرتنا . ولو استطعنا إفناء جميع الاتصالات لانهى التقسيم ، وانعدم الجسم ، إلا أنه بيد الواحد القهار ، لا شريك له هو يحيي ويميت . فكما أن الجسم لا يزال ينقسم ويطلق عليه الجسم مادام يبقى فيه اتصال ما ، ولا يحى العدم أصلا إلا إذا فوات جميع مراتب الاتصال ، كذلك التصديق لا ينتفى إلا بعد انتفاء جميع مراتبه . ولا يلزم بانتفاء جزء منه أن يقوم مقامه جزء من الكفر فان الايمان أيضا عرض عريض . نعم بفوات مرتبة بعد مرتبة يحى زمان ينتفى فيه جمع مراتبه ثم يطرأ الكفر عليه ألبته . ولكننا لا ندري عدد هذه الأجزاء ، وأنه متى يحى زمان فوات جميعها ؟ إلا أنه نعلم إجمالا أنه يحى وقت ما قطعاً ينتفى فيه جميع مراتبه . وحينئذ ينسلخ عنه اسم الايمان وقد نهيتك آنفاً على أن هذا البحث لم يجر في السلف بل هو بحث عقلي ، أوجده المتأخرون من

جانبهم عقلاً . والسلف إنما اختلفوا في نفس الايمان لا في جزء منه بعد التحليل فمن قال إنه قول وعمل ذهب إلى الزيادة والنقصان أيضاً ، لأنه إذا أدخل العمل في الايمان ، فمن عمل عملاً صالحاً فقد تم إيمانه . ومن نقص فيه انتقص إيمانه لا محالة على تحقيقه . ومن لم يدخل الأعمال في الايمان بل جعله عبارة عن التصديق ، لم يلزم عليه ذلك . فأصل النزاع في إدخال الأعمال في معنى الايمان ، وإخراجها عنه ، وإن الايمان أمر أو أمور . ولذا بوب البخاري فيما بعد « باب أمور الايمان » نعم من يجعل الايمان مركباً يلزمه أن يذكر له أموراً ، ومن يجعله بسيطاً لا تكون له أمور ، عنده . ولذا قيل : أن تلك المسألة ليست مستقلة بل من فروع الأولى أي كون الايمان قولاً وعملاً .

هكذا كنت أفهم تحقيق الاختلاف ، وإليه ذهب أكثر الشارحين . ثم رأيت (١) زيادة في مقولة السلف انقلب منها المراد فقهمت حقيقة الحال ، وهي أهم قالوا : الايمان يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، فبان منه . أنهم قائلون بالزيادة والنقصان في التصديق الباطني . ومن الايمان المركب . فان عبارتهم هذه تدل على أن الأعمال دخيلة في ازدياد الايمان ونقصانه ، وسبب له ، لأنها داخلة وإن لها مزية وتأثيراً في نماء التصديق والايمان ، لأنها أجزاء . فلم يكن الاختلال بالعمل عندهم كقصع الغصن من الشجرة ، بل كعدم سقيها بالماء فلا بد أن تيبس . وتبين منه أن البخاري احتصر في نقل قولهم اختصاراً مخلاً . والحاصل أن الأعمال على الشرح الأول كانت كالاصابع لليد ، بخلاف هذا الشرح ، فإما أسباب وإن الاختلاف على الأول كان بحسب الكمية ، والآن جاء البحث في الكيفية فقولهم : الايمان قول وعمل يحتمل شروحاً ، كما مر وقولهم هذا انحصر في السببية . . وليس له شرح غيره . وحينئذ صارت تلك أيضاً مستقلة . ولم تصر من فروع الأولى ، فان الايمان مركباً كان أو بسيطاً يصلح محلاً لاختلاف الزيادة والنقصان بهذا المعنى ، ثم الزيادة والنقصان بهذا المعنى لا ينكره الامام أيضاً فان الانفساخ والانشراح زائد وناقض قطعاً ، وهو المبحوث عنه في القرآن . وعليه يحمل ما تلا المصنف من الآيات . وحاصل الخلاف على هذا التقدير : أن الامام الأعظم رحمه الله تعرض إلى أمر لم يتعرض إليه السلف ، فانه تكلم في مرتبة محفوظة : وهي التي تدور عليها أمر النجاة وليس بعدها إلا الكفر . فالتصديق وإن

(١) . كمال المناظر أبو القاسم هبة الله اللالكائي في « كتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة » أن لا يمار . . دراسة وينقص بالمعصية . كذا في العيني ص ١٣٦ ج ١ و ص ١٢٧ ج ١ ثم عدد أسماء المذهبين إليه خبرهم رضي الله عنهم في نحو نصف صفحة . من شاء فليراجع .

كان زائداً ، أو ناقصاً ، باعتبار مراتب الكمال ، والانفساح ، والانشراح ، إلا أن الامام الهمام أفرز بالبحث حصة منه وهو التصديق بمعنى انتفاء الشك ، ولا تفاوت بين الانتفاء والانتفاء وإنما التفاوت في الانشراح ، والاستيلاء ، قال الغزالي رحمه الله : إن الايمان قديطلق على اليقين ، بمعنى انتفاء النقيض ، ولا تفاوت فيه ، فإن الانتفاء رأساً لا تقام فيه المراتب . وقد يطلق على استيلاء اليقين على القلب وجعله الجوارح تابعا له وهو الأكثر ، وهذا هو الذي فيه التفاوت ، فوقع الالتباس بين المعنيين ؛ فقليل ما قيل ، فاما أن نقول : كما قال الغزالي ، أي بتعدد الاطلاق في الايمان أو نقول : ان الامام بحث في جزء من الايمان لأن نظر الفقهاء يتعلق بالخلود ، والنجاة ، أوليا ، كان أو ما لا ، بخلاف أنظار المحدثين فانها تقتصر على النجاة الكاملة الأولية . ولا يمكن إلا بالأعمال الصالحة . فالفقيه يبحث عن مراتب التصديق عما هو مدار للنجاة ولو ما لا ، ومن الكفر عما يوجب الخلود . وهذا كالشهادة فان الفقهاء إنما يبحثون عنها باعتبار أحكامهم في الدنيا ، والذين تجرى عليهم تلك الأحكام قليلون بخلاف ما في الحديث فان اطلاق الشهادة فيه أعم وأعم . ومثله وقع في كثير من المواضع . فالقرآن والحديث إنما تعرض الى انفساح التصديق . والانفساح أيضاً تصديق في نظر لأنه تابع له ناشئ عنه ولذا أطلق عليه البخاري الايمان . والامام الهمام لم يتعرض اليه ، بل تعرض الى مرتبة مخصوصة ، كما يدل عليه عبارة الطحاوي في « عقيدته » وهي أثبت شيء في هذا الباب . قال : الايمان واحد وأهله في أصله سواء ، والتفاضل في الخشية ، والتقوى ومخالفة الهوى ، وملازمة التقوى ، الخ فجعل للايمان أصلاً وجعل الناس كلهم فيه سواء وهو الذي لم يحدده ، إلا ، أن الجاء الكفر مكانه ، وأبقى التفاضل في أمور تتعلق بالايمان من الخشية وغيرها . فالايان بمعنى التقوى ، والخشية ، يزيد وينقص ، والناس يتفاضلون فيه على نص الطحاوي نعم هناك أصل الايمان ، وهو واحد ، والتفاوت فيه ومن هنا علمت : أن هذا الاختلاف ليس من باب النزاع اللفظي على اصطلاح المناطق ، فانه ليس من دأب المحصلين فضلا عن الأئمة المجتهدين ، بل من باب الاختلاف في الأنظار ، بمعنى أن هذا مؤد لطرف صحيح . وهذا أيضا لطرف آخر صحيح . وعند كل حصة صحيحة والناجي عند واحد ناج عند آخر . وكذلك الهالك عند واحد هالك عند آخر . وإنما تعرض الامام إلى تلك المرتبة لأن الايمان عند السلف كان عبارة « عن المجموع ، ولم يكن هذا المجموع مداراً للنجاة ، بحيث تنعدم النجاة بانعدام جزء منه ، فوجب أن ينبه على الحصة التي يدور عليها أمر النجاة ، وهذا أيضا كان أهم فيه الامام على أن الايمان المركب ليس مداراً للنجاة المطلقة ، بل هو مدار للنجاة الأولية . أما الذي تنتفى النجاة بانتفائه

مطلقاً فهو التصديق ، ولذا لم ينقل أحد في لفظ الامام : بأن الايمان لا يزيد بالطاعة ، ولا ينقص بالمعصية . وهو النقيض الصحيح لما يقوله السلف ، ويلزم منه انتفاء الزيادة والنقصان ، بمعنى السراية والتأثير أيضاً ، ولم يكن مراداً للامام ، فأورد النبي على غير محل الايجاب . والحاصل أنه نقل عن السلف : اثبات الزيادة والنقصان مجعلاً فأوهم ثبوتها باعتبار نفس الايمان ، ثم نقل عنهم اثباتها من تلقاء الاعمال فتحة السرية وإذا كانت الاعمال اسباباً لم يبق الايمان إلا عبارة عن التصديق ، والزيادة فيه ، على طريق السلف لا تكون إلا في نمائه ، ونوره ، فأنكشف الأمر ونائج به الصدر وأن ما يزيد وينقص عندهم هو انبساط الايمان ، وللأعمال سراية فيه ، وهو تصديق أيضاً اطلاقاً للشيء على مبدئه . ولو أرادوا جزئية الأعمال لقالوا : الايمان يتحقق بالطاعة وينعدم بعدمها ، فلم يتوجهوا إلى الجزئية بل أرادوا به بيان سراية الأعمال وتأثيرها في الايمان . والامام لما لم يقل : ان الايمان لا يزيد بالطاعة ، ولا ينقص بالمعصية ، علم أنه لم يرد بنفي الزيادة إلا الزيادة في مرتبة محفوظة . ولذا لم ينفي الزيادة في الانبساط بالطاعات ، وإنما نفاه عن أصل الايمان الذي يحصل قبل الأعمال . وأبقى الزيادة والنقصان في الخشية والتقوى كما مر عن الطحاوي رحمه الله تعالى ، فلم يكن مورد النبي عين مورد الايجاب ، فمعنى قوله لا يزيد ولا ينقص : أي أصله ، ومعنى قوله : يزيد بالطاعة . وينقص بالمعصية ، أي بهائته ونمائه . فأين الخلاف ؟ نعم أدى كل حصة صحيحة وإذا صرح الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى بكونه مقولته من بدعة الألفاظ فكأنه لم يجد بداً من تسليم صحة مقولة الامام رحمه الله تعالى . ثم رأيت في (الكشاف) من الامام الهمام رحمه الله تعالى نفسه في الجواب عن الآيات التي تدل على الزيادة والنقصان أن الايمان كان يزيد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار المؤمنين به ، لأن الشريعة كانت تنزل وتزيد يوماً ف يوماً . أما إذا كانت الشريعة وتم الدين ولم يبق احتمال للنسخ ، والتبديل ، استحالت الزيادة فيها . فلا زيادة ولا نقصان في الايمان ، بعد زمنه صلى الله عليه وسلم واستفدت منه أن الايمان عند الامام ، حقه الله تعالى إرادة على اطاعة النبي صلى الله عليه وسلم بجميع ما جاء به . وتلك الأداة تنسحب على جميع الشريعة ، بحيث لا يشذ عنها شاذ فمعنى قوله : لا يزيد ولا ينقص أن يدخل جميع المؤمنين به تحت الالتزام ، لأنه يلتزم بعضها دون بعض آخر ، فإذا كان الايمان اسماً لا التزام الجميع . بحيث لا يزداد عليه شيء . ولا ينقص منه شيء ، فكيف يزيد الايمان وينقص به ؟ المسمى ، قال في الحفظة راجع إلى المؤمنين به دون الايمان واذن معنى قولهم من الايمان بنفسه . ومعنى قوله : لا يزيد ولا ينقص أي باعتبار المؤمنين به بين إيمان أبي بكر رضي الله عنه وبين إيمان أدنى مؤمن من المؤمنين به لأن أبي بكر رضي الله عنه يشتمل على جميع الأشياء التي

يشتمل عليها إيمان أبي بكر رضى الله تعالى عنه ، فكما أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه اتزم الاتيان بجميع الشريعة ، كذلك أدنى مؤمن من الأمة أيضاً التزم بجميعها ، فلا فرق في هذا المعنى . إنما الفرق في الخشية والتقى ومخالفة الهوى . فلو وزنت إيمانه بهذا المعنى لترجع إيمانه ، على جميع أمته . ونظيره ما روى (النرمذى) عن عبد الله بن عمر وقال : خرج رسول الله ﷺ وفي يديه كتابان ، قال : أتدرون ما هذان الكتابان ؟ قلنا . لا يا رسول الله إلا أن تخبرنا فقال : الذى فى يده اليمنى هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة ، وأسماء آبائهم ، وقبائلهم ، ثم أجمل على آخرهم « فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبداً » الخ فكما أن نفي الزيادة والنقصان راجع فيه إلى من فيهما من أسماء أهل الجنة والنار كذلك ، نفي الزيادة والنقصان عن الايمان راجع باعتبار مافيه من الأحكام وهى المؤمن بها .

بقيت الصورة المثالية فهى زائدة وناقصة قطعاً .

وإذا سمعت أن الاختلاف فيه اختلاف الأنظار فقط ، فلنتظر أن أى النظرين انفع ، فنقول : ان الايمان إذا كان إسماً للمجموع لم تتضح له مزية على الأعمال فى التعبير . ويتوهم كون جميع أجزائه متساوية الأقدام . ولما كان الايمان من أسنى المقاصد ، وأبر الأعمال ، شرطاً لسايرها وأساسها ودعامتها ، لا كما يتوهم مما قاله أحد رحمه الله تعالى : أنه معاقدة ، جعلناه منفرداً عن الأعمال تماماً بنفسه ، ومختلماً بذاته . غير منتظر إلى الأعمال فلا يخفف أمره ، ولا تحط رتبته بجعله مركباً مع غيره ، فان الأعلى لا يعد مع الأدنى ، والأصل مع الفرع ، والبايع مع المتبوع . فلا بد أن يظهر حفيظة فى نفساً أيضاً ويرى مكانه وممرله . ولا يمكن إلا بجعله منفصلاً عن الأعمال . وإذا انفصل أصل الايمان لعظمة أمره عن الأعمال ، فلا يكون إلا بسيطاً . فما فى السلف أيضاً نظر صحيح . وما قاله الامام الهمام أيضاً نظر صحيح . إلا أن كلام السلف يبنى على النظر الجلى وعد متعلقات الشئ والفروع مع الأصل . وكلام إمامنا يكشف عن الحقيقة ويهبط كل ذى حظ حظّه ، ويضع كل شئ مكانه . ولا خلاف فى الحقيقة كما مر مراراً . ثم بعد النفثيش علم أن هذه الأقوال لم تصدر عنهم فى بيان العقيدة وإنما هو من باب مقتضيات الأحوال لأن السلف أرادوا الرد على المرجئة الآخذين فى الايمان التصديق فقط ، والقائلين بأنه لا يضر مع الايمان معصية . فكانهم خطوا الأعمال عن مرتبتها ، وعطلوها ؛ وجعلوها كالمطر وح فى البين ، وهذا جهل عظيم ، فرد الساف عليهم واهتموا بذكر الأعمال ، حتى أوهمم بجزئيتها وانتفاء الايمان بانتهائها فقالوا : إن الايمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى وله تعلق عظيم مع الأعمال حتى ان ازديادها مؤثر فى زيادته ونقصانها فى نقصانه ، فأين هؤلاء مع الايمان ؟ فكانهم أرادوا بهذا القول أن

لا يتهاون الناس في أمر الأعمال ، ولذا تواتروا بذلك القول ، وتتابعوا عليه ، حتى صار علما لأهل السنة والجماعة عندهم . ومن خالفهم في هذا القول رموه بالإرجاء وغيره ، لأنهم ابتلوا بهم فمن خالفهم ولو في التعبير ، أدخلوه في زمرةهم وحزبهم ، وزعموه معينا ونصيرا لهم ، ثم جاء إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى ورأى في زمنه فتنه الأعترال والخروج وكانوا يقولون : إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ، فأراد الرد على هؤلاء المتوغلين في أمر الإيمان والمعطين الأعمال ما ليس لها بحق فلو قال : في مقابلتهم أيضا كما قال الساف لكان اعانة لهم فغير عنوانهم ، فقال : إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، فالأعمال ليست كما قلتم بل هي وإن كانت أهم في أنفسها إلا أن أمر الإيمان أيضا ليس بهين فهو أيضا أمر مستقل وليس بتابع بل أصل وعليه يدور أمر النجاة . فلو لم يعمل أحد طول عمره : وكان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة ، لا كما قلتم إن الرجل لو آمن وصدق أي تصديق ، ثم صدرت عنه كبيرة لا يغفر له . فجعل الأعمال كالمطروح في العبارة فقط ، دون الحقيقة ليظهر استقلال الإيمان وتمايمته بدونها ، فأراد أن يكشف عن حقيقة الحال لكلا يختدع أحد من عبارة السلف فيجعل الأعمال داخلة في الإيمان ، مع أنها كانت دخيلة فينبغي النجاة بترك الأعمال (١)

تمة في بحث الزيادة والنقصان

وليعلم أن القرآن لا يدل بمنطوقه إلا على زيادة الإيمان ، أما على نقصانه فلا إلا أن يؤخذ عنه بالزوم ، ويقال إن الإيمان إذا ثبتت فيه الزيادة أمكن فيه النقصان أيضا وعند (أبي داود) حديث في كتاب الفرائض عن معاذ رضي الله تعالى عنه مرفوعا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الإسلام يزيد ولا ينقص . واستدل منه ، معاذ رضي الله تعالى عنه في قصة التورث ونحوه روى

(١) قلت: وآخر ما رأيت شيخي رحمه الله تعالى يقرر محصل الاختلاف بعبارة أخرى وهي أوضح قال في رسالته : (اكفار الملحدين) ما حاصله من قال : قول وعمل يزيد وينقص أي بالطاعة والمعصية . أراد أنه لا بد هناك من الفرق بين المؤمن الكامل والعاصي فمن زاد طاعة زاد إيمانا أي يكون مؤمنا كاملا ومن نقص طاعة نقص إيمانا أيضا ولا يكون في مرتبته أي يكون مؤمنا ناقصا . فهذا الذي أراده السلف ومن قال : إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص أراد أن الإيمان لا يتبعض بل يكون بمجموع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بحيث لا يشذ عنه شاذ ثم جاء المشغوفون بالخلاف فحملوا عبارة كل فوق ما أرادوا من التشكيك في نفع الاعتقاد أو الأرجاء .

الزيدى عن أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه (١) أن الايمان يزيد ولا ينقص ولعله كلام فى مرتبة محفوظة ، كما هو ملحظ الامام وهى التى لاتقبل الزيادة باعتبار الانبساط ، والانشراح ، فلو كان مجرد الاتباع فى التعبير شيئاً فالاتباع بلفظ الحديث أولى كما روى عن الامام رضى الله تعالى عنه .

محل الايمان

نسب الى الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه ان الايمان محله القلب ، ونسب الى امامنا رحمه الله تعالى أنه فى الدماغ ، كما فى (مجمع البحار) ولا اعتمد به لاني لم أجد تلك النسبة فى أحد من كتب القدماء مع أن فى كتاب الجنائز من الهداية : أن الامام إنما يقوم حذاء الصدر لأن الايمان فى القلب فدل على كونه محل الايمان عند الحنفية قلت : وذهب الأطباء الى أن العلوم فى الدماغ وصدق القرآن فى غير واحد من الآيات ان الايمان فى القلب وقد تحقق (٢) عندى أن معدن الايمان هو القلب والمظهر هو الدماغ ولقلة الفصل بين الانبعاث من القلب وظهوره فى الدماغ قيل : ان الايمان فى الدماغ . وانما اضطرت الى التأويل المذكور لأن القرآن صدع فى غير واحد من الآيات بكون محله هو القلب واذن لأصرفها عن ظاهرها .

(فائدة) واعلم أن القلب كأنه إنسان صغير بين جنبى الانسان الكبير عليه مدار صحته ، وسقمه ، وصلاحه ، وفساده ، وقد خلقه الله تعالى منكوساً ووجهه على ماظهر لى : أن الله تعالى

(١) قلت : قال الشيخ ، بدر الدين العيني رحمه الله تعالى : قال بعضهم : إن الايمان لا يقبل النقصان لأنه لو نقص لا يبقى إيماناً ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى « وإذا تليت عليهم آياتنا زادتهم إيماناً » . وقال الداودى سئل مالك عن نقص الايمان وقال قد ذكر الله تعالى زيادته فى القرآن وتوقف عن نقصه وقال لو نقص لذهب كله اهـ ص ١٢٦ ج ١ سطر ٢٧ .

ثم نقل عن أبى الحسن بعيد هذا وأما توقف مالك رحمه الله تعالى عن القول بنقصان الايمان تخشية أن يتناول عليه موافقة الخوارج ص ١٢٧ نقله فى ذيل كون الايمان زائداً وناقصاً مما اتفق عليه السلف والخلف . ثم نقل العيني ذيل شرح قول المصنف رحمه الله تعالى « قول وفعل يزيد وينقص » عن سفيان بن عيينة قال : الايمان قول وفعل يزيد وينقص فقال له أخوه إبراهيم : لا تقل ينقص ! فغضب وقال : أسكت يا صبي ، بل ينقص حتى لا يبقى منه شيء انتهى ص ١٣١ ج ١

(٢) قلت ووجدت فى تذكري شيئاً لا أعتمد على كونه مقولة الشيخ رحمه الله تعالى لكنى أذكره لك فان كان حقاً فعليك به لأن « كلمة الحكمة ضالة الحكيم فهو أحق بها حيث وجدها » قال : إن الايمان ما دام فى القلب فهو من الأفعال وإذا كان فى الدماغ فهو من العلوم انتهى قلت : وهذا يدل على أن الأفعال الباطنية فى القلب وعلومها فى الدماغ وإنما ترددت فيه لاني وجدت فى التذكرة الأخرى خلافه فليحرر

خلق الخلق على أنحاء : فمنه ماهو شاخص من التحت إلى فوق كالشجر . فان أصله في الأرض وفرعه في السماء . ومنه ماهو منبسط في العرض كالحيوانات فانها خلق متوسط وأما الانسان فانه لما هبط من السماء إلى الأرض صار خلقه كله من فوق إلى التحت ، فان رأسه الذي هو أصله نحو فوق على خلاف شاكلة الشجرة فان أصلها في الأرض وتنحدر أعضاؤه كلها إلى التحت كاليدين ، والرجلين ، والاشعار ، وحينئذ ناسب أن يكون القلب أيضاً إلى التحت ففي خلقه إشعار بكونه علوياً ، على خلاف شاكلة سائر الخلق ، ثم جعله في اليسار ليكون ملكه في اليمين .

وأما محل المعرفة فذهب المصنف رحمه الله تعالى : إلى أنها في القلب . أقول : المعرفة أقرب من العلم وليست بايمان بل هي من مقدماته . وقال المعتزلة : إن المعرفة الحقة اليقينية شرط للايمان كما مر لأنه لا إيمان عندهم إلا بالاستدلال المفيد للقطع ، وعندنا يكفي له الجزم وان حصل بالتقليد ، والاستدلال غير ضروري ، ونقل (النوى) ههنا عن (القاضى عياض) أن الايمان يزيد وينقص لزيادة المعرفة ونقصانها ، فدل على أنها غير الايمان وهذا صحيح جداً وحينئذ تردد النظر في محلها هو القلب ، أو الدماغ . نعم المعرفة المكتسبة التي تحصل بعد الرياضات وهي الايمان الكامل ، لا شك أن محلها القلب . وعلى هذا لو قال المصنف رحمه الله في الترجمة الآتية : وإن الايمان فعل القلب لكان أحسن .

واعلم أن الروح : طبعى . وحيوانى . ونفسانى : ومحل الأول الكبد وفعله التغذية ، ومحل الثانى القلب وفائدته الحياة ، ومعدن الثالث الدماغ وفائدته الحس والحركة ، والروح عندى بعد الامعان واحد وإنما تعددت أسماؤه باعتبار الاختلاف فى المواطن . ثم ان الأطباء حرروا عشرة آلاف حكمة فى البدن الانسانى غير أنهم لم يذكروا لكون القلب منكوساً حكمة وقد ذكرتها . والعلم عند الله المليم الخبير .

النسبة بين الاسلام والايمان

وفد جوز « الغزالى » رحمه الله تعالى بينهما النسب الثلاث من الأربع غير العموم من وجه ، باعتبارات مختلفة ويقرب منه ما قال الدوانى : إن الاسلام هو الانقياد الظاهرى ، وهو التلطف بالشهادتين ، والاقرار بما يترتب عليهما . والاسلام الكامل الصحيح لا يكون إلا مع الايمان ، والاسلام الظاهرى قد ينفك عن الايمان قال تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » وأما الاسلام الحقيقى المعبر عند الله فلا ينفك عن الايمان وما وضع لدى : أن الايمان يتدرج من القلب إلى الجوارح على عكس الاسلام ، فهما فى مسافة ذهاباً وإياباً ، فان ظهر

الايمان على الجوارح ورسخ الاسلام في القلب فهما واحد ، وان بقى الايمان في القلب واقتصر الاسلام على الجوارح فهما متغايران (١) وأعني باتحاد المسافة وسراية الاسلام إلى الباطن نسبة الاحسان كما سيجىء في حديث جبريل : « أن تعبد الله كأنك تراه » فالعبادة التي هي من الجوارح إذا حصلت بحيث يجد العبد ربه بمرأى عينيه فهذه أماره على اتحاد المسافين فان تلك الرؤية من صفة القلب فاذا اجتمعت تلك الرؤية مع خشوع الجوارح فقد اتحدت المسافتان وحينئذ صار إيمانه عين اسلامه ، واسلامه عين إيمانه لا فرق بينهما ، وإلا واسلام على جوارحه والايمان في قلبه ميسر ذلك إلى باطنه ولم يرق هذا إلى ظاهره والله تعالى أعلم بالصواب . وإذا قد فرغنا من بحث التصديق وأنه علم أو عمل يزيد وينقص ، أولا ، وان محله ماذا ؟ الى غير ذلك من المباحث ، فالآن نذكر معنى الضرورة والتواتر وماذا أراد منها المتكلمون وماذا قصر فيه القاصرون فنقول : —

بحث في معنى الضرورة وما يتعلق بها

والمراد من الضرورة ما يعرف كونها من دين النبي ﷺ بلا دليل ، بأن نواتر عنه واستفاض حتى وصل إلى دائرة العوام وعلمه الكواف منهم لا أن كلا منهم يعلمه وان لم يرفع لتعليم الدين رأسا ، فان جهله لعدم رغبته في تعليم الدين وعلمته العامة فهو ضروري كالوحدانية ، والنبوة ، وختمها بخاتم الأنبياء ، وانقطاعها بعده ، والبعث والجزاء ، وعذاب القبر ، سمي ضروريا لأن كل واحد يعلم أن هذا الأمر مثلا من الدين . وان كانت متوقفة في أنفسها على النظر والاستدلال كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء فان كل واحد منها وان كان نظريا في نفسه لكن كونه من دينه صلى الله عليه وسلم معلوم بالضرورة وكذا لا يريدون بالضرورة ان الاتيان بها بالجوارح لا بد منه كما يتوهم . فقد يكون استحباب شيء وإباحته ضروريا يكفر جاحده ولا يجب الاتيان به كالسواك ، فالضرورة في الثبوت عن حضرة الرسالة وفي كونه من الدين لا من حيث العمل ولا من حيث الحكم المتضمن لأن الحديث قد يكون متواترا ويعلم ثبوته عنه صلى الله عليه وسلم ضرورة ويكون الحكم المتضمن فيه نظريا من حيث العقل كحديث عذاب القبر ثبوته عنه ﷺ مستفيض وفهم كيفية العذاب مشكل وليعلم أن الايمان هو التصديق بكل ما جاء به رسول الله ﷺ وان لم يكن متواترا والتزام أحكامه والتبرؤ من كل دين سواه . ومن قصره من المتكلمين على الضروريات فلا نزاع وخشوع فيها

(١) قلت وفي رواية للشيخين قال الزهري : فترى أن الاسلام الكلمة والايمان العمل الصالح كذا في المشكاة في الفصل الثالث من باب قسمة الغنائم والغلول فيها لا يريد أنه فصل في الباب بل هو نظر من الأنظار ووجه من الوجوه . وإنما اعتنيت به لكونه عن عالم جليل القدر الذي طار صيته إلى الآفاق .

هو القطعي لا أن المؤمن به هو القطعي فقط . نعم التكفير عندهم إنما يكون بمجرد قطعه وأما الفقهاء فإنهم يبحثون عن أخبار الآحاد أيضاً بخلاف المتكلمين ولذا تراهم يكفرون بإنكار الأمر الظني أيضاً وحينئذ كان الأنسب للفقهاء أن لا يعرفوا الإيمان بالحد المذكور لأن قيد الضرورة يناسب بموضوع المتكلمين دون الفقهاء . والمناسب لهم أن يقولوا : هو الاعتقاد بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم أن قطعاً فقطعاً وإن ظناً فظناً . والسرف فيه أن الموجب لكفر الرجل في نفسه هو إنكار قطعي وأما المنبه المفتي في تكفيره فقد يكون حديثاً آحادياً فينبهه على أن إنكار أمر كذا كفر ثم لا يكون ذلك الأمر في الواقع إلا قطعياً ومثاله : أن رجلاً عالماً عد المتواترات والقطعيات وفهرسها وذهل وغفل عن بعضها فلم يدخله في ذلك الفهرس فجاء واحد آخر ونبهه على قطعيات أخر فأدخله بقول ذلك الواحد في هذا الفهرس فقد نذبه بقول واحد للقطعي . فهكذا الأمر ههنا لم يكفر الرجل إلا بإنكار قطعي في نفسه لكن المفتي قد يأخذ مسألة التكفير من خبر واحد فيجوز بناء التكفير على الظني بلا خطر لأن الظن في طريق العلم بالحكم لا في أمر الموجب لكفر المكفر وهذا كاثبات الفرض والحرام بالقياس نظراً إلى حقيقة الشيء ، لا نظراً إلى طريق ثبوته ، أو كالاجماع المنقول آحاداً نعم تكفير المتكلمين يكون قطعياً ، وتكفير الفقهاء قد يكون ظنياً ، فليس هذا في الحقيقة خلافاً في المسألة وإنما هو اختلاف الفن ، والموضوع ، فموضوع الفقهاء فعل المكاف . وكثير من مسائلهم ظني . وموضوع المتكلمين القطع . فلو تكلم متكلم في الفقه يوافقهم في التكفير ، ولو ذهب فقيه إلى فن المتكلمين لا يحكم به إلا بعد إنكار القطعيات .

أقسام التواتر

ثم إن التواتر قد يكون من حيث (الاسناد) وهو معروف كحديث « من كذب على متعمداً فليتبوأ عقده من النار » وقد يكون من (حيث الطبقة) كتواتر القرآن فإنه تواتر على البسيطة شرقاً وغرباً . درسا وتلاوة ، حفظاً وقرأة ، وتلقاه الكافة عن الكافة طبقة عن طبقة ، فهذا لا يحتاج إلى إسناد معين ، يكون عن فلان عن فلان . وقد يكون (تواتر عمل وتوارث) بتواتر العمل على شيء من لدن صاحب السريعة إلى يومنا هذا . كالسواك والرابع (تواتر القدر المشترك) كتواتر المعجزات فإن مفرداتها وإن كانت آحاداً ، لكن القدر المشترك بتواتر قطعاً ، وكسخاء الحائهم ، فإن أخباره وإن كانت آحاداً إلا أن سنده معلوم متواتراً وقد يجتمع أقسام منها في شيء واحد . وعلى هذا نقول : أن الصلاة فرضية ، واعتقاد فرضيتها فرض ، وتحصيل علمها فرض ، وجعلها كفر ، وكذا جهلها ، والسواك سنة ، واعتقاد سنته فرض ، (لأنه ثبت متواتراً بأنحاء التواتر) وتحصيل علمه سنة ،

وجحودها كفر ، وجهله حرمان ، وتركه عتاب أو عقاب .

ثم ان التواتر يزعمه بعض الناس قليلا كما نقله الحافظ في (شرح نخبه الفكر) : أن بعضهم أنكروا مثاله ، وبعضهم ادعوا العزة فيه ، ولم يأتوا إلا بمثال أو مثالين وهو على ما قلت كثير في شريعتنا ، بحيث يفوت عنه الحصر ويعجز الانسان أن يفهرسه ، ولكن ربما يذهل الانسان عن التفاته ، فاذا التفت اليه رآه متواترا كما بدى بهي وهذا مما ينبغي أن ينبه عليه .

أقسام الكفر

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذا المقام ، لتكون على ذكر من أمر الايمان ومواضع الخلاف فيه ثم يأتي عليك أشياء في أثناء الكلام وسنقررهما في مواضعها إن شاء الله تعالى .
وقد علمت أن الكفر بالمعنى اللغوي ، لا يقابل الايمان . نعم يقابله بالمعنى الشرعي ، قال الواحدى (١) : وهو كفر انكار ، وجحود ، ومعاندة ، ونفاق ، فمن لقيه بشيء من ذلك لم يغفر له ، أما كفر الانكار : فهو أن يكفر بقلبه ، ولسانه ، ولا يعتقد بالحق ، ولا يقربه . وأما كفر الجحود : فهو أن يعرف الحق بقلبه ، ولا يقر بلسانه ، ككفر ابليس وهو قوله تعالى « فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به » يعنى كفر الجحود . وأما كفر المعاندة : فهو أن يعرف بقلبه ، ويقر بلسانه ، ولا يقبل ولا يتدين به ، ككفر أبي طالب . وأما كفر النفاق فبأن يقر بلسانه ، ويكفر بقلبه .

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس

لما أراد المصنف رحمه الله تعالى أن يعدد أجزاء الايمان ناسب له أن ينبه أولا على أهم أجزائه ،

(١) وقد يقال : إن المخالف للدين الحق إن لم يعترف به ولم يدع له ظاهراً ولا باطناً ، فهو (الكافر) وإن اعترف بلسانه وقلبه على الكفر فهو (المفاق) وإن اعترف به ظاهراً وباطناً لكنه يفسر بعض ما ثبت بالدين ضرورة بخلاف ما فسرہ الصحابة والتابعون ، وأجمعت عليه الأمة فهو (الزنديق) كما إذا اعترف : بأن القرآن حق ، وما فيه من ذكر الجنة والنار حق ، لكن المراد بالجنة الابتهاج الذى يحصل بسبب الملكات المحموده ، والمراد بالنار هى الدامة التى تحصل بسبب الملكات المذمومة ، وابس فى الخارج جنة ولا نار ، فهو الزنديق . أو قال : إن النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة ولكن معنى هذا الكلام أنه لا يجوز أن يسمى بعده أحد بالنبي فذلك هو الزنديق ، وقد اتفق جماهير المتأخرين من الحنفية والشافعية على قتل من يجرى هذا المجرى ، كذا فى المسوى مختصراً ومن هنا تبين وجه كفر (زنديق القاديان) الذى ادعى النبوة . ومن شاء التفصيل فليرجع إلى رسالة الشيخ الامام إكفار الملحدين فانه بسط فيها تلك المسألة بما لا مزيد عليه والله تعالى أعلم .

فصدر الباب بقول النبي صلى الله عليه وسلم ، هذا ؛ لاشتماله على لفظ البناء الدال على تركيب الإيمان صراحة ، واحتوائه على أهم أجزاء الإيمان ، ومن هنا ظهر وجه تخصيص الخمس في الحديث ، وإلا فالإسلام يطلق على أحكام مشروعة غيرها أيضا ، ثم ادعى أنه « قول » وأراد منه القول الصادق الموافق للباطن ، فاندرج تحته التصديق أيضا و « فعل » وهو غير العمل ، وفي لفظ السلف (عمل) ولا يعلم ما وجه تغيير لفظ السلف مع أن الأظهر هو العمل ، وقد وقع في بعض نسخ البخاري لفظ العمل ، كان العمل وكأنه استقى دعواه محزئية من قوله (صلى الله عليه وسلم) « بنى الإسلام على خمس » لأنه (صلى الله عليه وسلم) فصل في الخمس القول والعمل . ثبت : أن الإسلام والإيمان عنده واحد « يزيد وينقص » وقد علمت أن لفظ السلف يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، واختصره البخاري اختصاراً مخرلاً ، فإن الصلة فيه دالة على السراية ولا يظهر منها معنى الجزئية فيكون الاستشهاد من كلامهم في غير موضعه ، إلا أن يقال : إن المصنف رحمه الله تعالى أخذ الباء في قولهم للتصوير وحيث أخذ معنى قولهم يزيد بالطاعة أن الإيمان يزيد ، وصورته أن يطيع ربه ، وهذا المعنى وإن كان لا يوجد عند النحاة إلا أنه مستعمل فيما بين المصنفين . أما الجواب الجلي عن الآيات المتلوة : فبأن التمسك منها في غير محله ، لكونها في شأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، وإيمان جميعهم كان كاملاً ، فلا معنى للزيادة والنقصان في نفس الإيمان في حقهم ، فإن أراد الزيادة والنقصان باعتبار النور ، والانقصاص . فلا تنكره أيضا . وقد مر أن نور الإيمان أيضا إيمان عنده ، فصح تمسكه بقوله « ازدادوا إيماناً مع إيمانهم » وليراجع له الكشف فانه جعل الظرف لغواً ومستقراً ، والمعنى على الأول : أنهم كانوا على إيمان ثم زاد عليه إيمان ولحق بإيمانهم السابق . وعلى الثاني : أنهم زادوا إيماناً مع كونهم متلبسين بالإيمان من قبل . ولما دلت الآية على زيادة الإيمان أجاب من قبل الحنفية . وحاصل ما أجابه عن مثل تلك الآيات أن الزيادة فيها راجعة إلى المؤمن به (١) فإن القرآن كان ينزل في زمنه صلى الله عليه وسلم بجما نجباً والأحكام تنزل تدريجاً فاذا نزل حكم

(١) فان قلت : يلزم من هذا تفضيل من آمن بعد تقرير الشرائع على من مات في زمن الرسول عليه السلام من المهاجرين والأنصار ، لأن إيمان أولئك أزيد من إيمان هؤلاء ، قلت لانسلم أن هذه الزيادة سبب التفضيل في الآخرة . وسد المنع : أن كل أحد من هذين الفريقين مؤمن بجميع ما يجب بالإيمان به بحسب زمانه وهما متساويان في ذلك ، وأيضاً إنما يلزم تفضيلهم على الصحابة بسبب زيادة عدد إيمانهم ، (أى المؤمن به) لو لم يكن لإيمانهم ترجيح باعتبار آخر ، وهو قوة اليقين وهو ممنوع . ولا ينقص الإيمان بحسب العدد قبل تقرير الشرائع ، ولا يلزم ترك الإيمان بنقص ما يجب الإيمان به ، ويزيد وينقص بحسب العدد بعد تقرير الشرائع تكرار التصديق ، والتلفظ بكلمتي الشهادة . مرة بعد أخرى الخ كذا في العيني بحذف . ص ١٢٨ ج ١ .

وآمن به زاد إيمانه ، وهذه الزيادة كانت في الحقيقة في المؤمن به فعبّر عنها بزيادة نفس الايمان . وهذا الجواب نسبه إلى الامام الأعظم رحمه الله تعالى قلت : وهذا إن صح عن الامام رحمه الله تعالى فليس فيه أنه أراد به توجيه تلك الآيات ، بل المراد بيان معناها عنده كما هو مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه (العيني) و (الفتح) في تفسيرها قلت : ويتضح معناها كل الاتضاح مما فصلها به ابن تيمية رحمه الله تعالى فقال ما حاصله : ان الناس في عهده صلى الله عليه وسلم كانوا على نحوين : الأول من إذا عرض عليه الاسلام إجمالا آمن به ثم إذا أتت عليه المصائب ، والأعمال الشاقة ، جعل يتأخر ويضيق صدره ، ولا ينطلق لسانه نحو قول بعضهم « لا تنفروا في الحر » الخ وبعضهم « لو نعلم قتالا لا تبعدناكم » والآخر : من كان إذا آمن مرة ثبت عليه ولم تزده الدوائر والخطوب لإشدة وثبات واستقامة وإيمانا وتسليما ، فهذا الذي زاد إيمانا مع إيمانه وسبقت له السوابق ، فبضم هذا التقرير يتضح الجواب الأول ، وحاصله حيثئذ : أنهم عند نزول الأحكام تدريجاً كانوا يثبتون على الايمان لا تعثر بهم شبهة ولا يزلزل إيمانهم من حمل المشاق بل لا تزال قلوبهم منسجمة بخلاف الطائفة التي آمنت وجه النهار فاذا نزل حكم وشق عليها كفرت في آخره ، فالبقاء على الايمان مع تحمل الشدائد في سبيل الله هو مصداق الزيادة ، والتأخر عنه هو المسمى بالنقصان .

« وزدناهم هدى » ولما كان الهدى ، والاسلام ، والايمان ، والدين ، والتقوى ، كلها شيئا واحداً عند المصنف رحمه الله تعالى صح تمسكه من زيادة الهدى على زيادة الايمان ، ومراده أن هذه كلها مترادفة ، مصداقا ، لا مفهوما كالمعنى والمفهوم والمدلول فانها مترادفة مصداقا ، لا أن كلها ألفاظ مترادفة فانه باطل ، لأن اتحاد المفهوم نادر جداً وهو أضيق من اتحاد الذات واتحاد الوجود كليهما . كما ترى في الانسان وحده التام فانهما متحدان ذاتاً ومتغايران مفهوماً ، أما اتحاد الوجود فهو أوسع من اتحاد الذات ، والمفهوم كليهما فانه يمكن مع تغاير الذاتين ، والمفهومين ، كما قال (ابن سينا) في الجنس ، والفصل ، فانهما متغايران ذاتاً ، مع الاتحاد وجوداً ، واعتراض (الملاحسن) ساقط فليراجعه عن موضعه ، ومقاله (الأشعري) إن الوجود عين الماهية لم يرد به المفهوم ، بل الوجود الحقيقي . « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » يعني كانوا من قبل أيضاً على هدى ، ثم زاد الله عليه هدى من عنده ، كما مر في قوله « إيماناً مع إيمانهم » أي كانوا من قبل أيضاً على الايمان ثم زيدوا إيماناً ، وفيه (احتراص) لإعلايظن أحد انهم إذا زيدوا هدى وإيماناً فلعلهم لم يكونوا على هدى وإيمان من قبل فأزيج ذلك : بأنهم زيدوا هدى وإيماناً على إيمان فكانوا على هدى ، وإيمان ، من قبل أيضاً . ثم اعلم أن الاهتداء فعلهم ، والهدى كالثمرة له ، والغرض منه أنهم فعلوا شيئاً واكتسبوه

بالجد والاجتهاد ، ثم زادهم الله شيئاً من جنس فعلهم ، من عنده منة بهم وكرامة عليهم ، قال الشيخ ناصر الدين بن المنير : وكذا يكون في الكفر أيضاً فبعض الكفر يكون من فعله ، وكسبه ثم يزداد عليه كفر نقمة عليه وسخطه عنه ، ليزداد كفراً ويمكن أن يكون هو المراد من قوله تعالى : (فزادهم الله مرضاً) ، أى كان مرض في قلوبهم من كسبهم من قبل ، فزيدوا مرضاً على مرضهم (١) .

« فخشوهم فزادهم إيماناً » ويعلم منه أن الإيمان يطلق على ثبات قدم أيضاً « إيماناً وتسليماً » « الإيمان » هو تبجيل الذات « والتسليم » هو التصديق بالقول يعنى إيمان (ذات كামاتنا) أو تسليم (بات كামاتنا) وتفصيله : أن متعلق الإيمان إن كان العقائد ، فهو عبارة عن التصديق . وإن كان متعلقه الذات ، فهو عبارة عن تبجيلها أى اتباعها فيما يؤمر وينهى .

« والحب في الله والبغض في الله من الإيمان » ولعل الحب والبغض من الأحوال لأنهما في الأكثر غير اختياريين ، ثم استدل المصنف من لفظ (من) فانه للتبعيض فدل على الجزئية . ونحن نقول إنها للابتداء والاتصال كما في قوله (صلى الله عليه وسلم) « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » فلا يدل على الجزئية ، فالمعنى : أن الحب في الله إنما يبتدىء من الإيمان ، ويتصل به كما أن الشجرة تنبت من بذرها . وللبخارى رحمه الله تعالى أن يقول : أن ما نبت من الإيمان أيضاً إيمان ، وعلى هذا المنوال كلامه ، وكلامنا في الاستدلال ، والجواب ، هو يجعل من تبعيضية ونحن اتصالية ، وابتدائية ، وكذا هو يجعل ثمرات الإيمان ، ونوره ، إيماناً ، ونحن نجعله زائداً عليه ، فلا نعیده في كل موضع روماً للاختصار .

(وكتب عمر بن عبد العزيز) وهو وإن جعله مركباً لكن لفظ الاستكمال إنما يستعمل في الأوصاف ، بخلاف التام ، فانه باعتبار الأجزاء . وحينئذ فلا حجة فيه . ثم قد مرنا مراراً أن للإيمان إطلاقين : الأول على الإيمان الكامل المركب من الأعمال ، والأحوال ، والثاني على المرتبة المحفوظة ، وهو غير مركب ، فالجزئية في كلماتهم راجعة إلى المعنى الأول « ولكن ليطمئن

(١) قلت وهو كما في قوله تعالى : « فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون » فكان في قلوبهم نفاق من قبل من كسبهم إلا أن نفاقهم لما كان مع الله سبحانه الذي لا يخفى عليه خافية زيد على نفاقهم نفاق آخر عقاباً لهم ومنه ينحل كثير من الآيات ويستغنى عما ذكره من التوجيهات وكتب القوم عنها مشحونة فراجعها .

ومن هنا سنح لي أن الحديث في آيات المناق إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا أوّمن خان مأخوذ منه والله أعلم .

قلبي ، وهذه الآية أولى أن تكون حجة لنا ، من أن تكون علينا ، لأن لا شك في كمال إيمانه وبلوغه إلى أقصى مراتبه ، فلا يمكن أن يكون طالبا لزيادة في الإيمان ولذا قال (أو لم تؤمن ؟ قال : بلى) فلا إيمان كان حاصلا ، وإنما طلب زيادة في المعنى الزائد ، ويحتاج البخاري في الاستدلال به إلى مقدمة زائدة لا يتم الاستدلال إلا بها : وهي أن الأطمئنان أيضا من مراتب الإيمان ، وقدم بعض الكلام على الآية « تؤمن ساعة » وظاهر أنه ليس المراد منه الإيمان ساعة فقط بل ما في (الحصن الحصين) « جددوا أيمانكم بقول لا إله إلا الله » أي تجديده واحضاره والتفكير فيه . ولا يخفى أن نضرة الإيمان ونضارته وزهرته ورواه أمر وراء الإيمان .

لكن عند المصنف رحمه الله تعالى كلها من واد واحد « اليقين الإيمان كله » اليقين أيضا يطلق على معنيين : الأول اعتقاد جازم مطابق للواقع . والثاني استيلاؤه على الجوارح ، بحيث تخضع له الأعضاء وهو المعروف بين الصوفية رحمهم الله تعالى وهو عين الإيمان « والكل » لتأكيد الشيء ذي الأجزاء ، فصح الاستدلال ، قاله (الكرمانى) وهذا الشرح أقدم من (فتح الباري) إلا أن مصنفه ليس بمحدث فيأتى فيه بحل اللغة فقط ، ويكثر الأغلاط ، في فن الحديث كما فعله على القارىء في (شرح الموطأ) وكان شرحه موجودا عند ابنه فلما لم يقدر على تصحيحه أتى به عند الحافظ رحمه الله فصححه إلا أن تلك النسخة المصححة لا توجد اليوم .

« وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما » والتقوى عنده عين الإيمان ، وهو اسم لوقاية النفس عن الشرك ، والأعمال السيئة ، والمواظبة على الأعمال الصالحة ، وبهذا التقرير صح الاستدلال « ما وصى به الخ » يريد أن الدير من لدن نوح عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا مع الاختلاف في الجزئيات فكذلك الإيمان مع كونه ذى أجزاء أمر واحد ، ومعلوم أن الدين ، والإيمان ، عند المصنف رحمه الله تعالى شيء واحد . وللبانع فيه مجال وسيع (وقال ابن عباس رضى الله عنهما) قال أهل اللغة : المنهاج الطريق الواسع ، بخلاف الشريعة ، فاسم للطريق التي تنشعب من السبيل ، ولما اتحد المنهاج وتعددت الشريعة ، حصل غرض البخاري . وجوابه أن الكلام في الإيمان لا في لفظ الشريعة ، وإن كان الكل عندك متقاربا . فالسنة تفسير للشريعة واللف والنشر مشوش (لولا دعاؤكم) وفيه إطلاق الإيمان على الدعاء ، وهو من الأعمال لأن طريقه المعروف برفع الأيدي . فهو عمل اليد ، واللسان ، فصح استدلال المصنف رحمه الله تعالى ، قلت . وعندي أن الآية لا تتعلق لها بموضع النزاع ، فانها في حق الكفرة الفجرة ، كما يدل عليه قوله ، (فقد كذبتم) والدعاء لا ينحصر في الالة غيا شاع الآن في عرفنا وهو ما يكون برفع الأيدي ، بل هو كما في قوله « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن الخ » وكما في قوله « دعوا الله مخلصين له

الدين » والمعنى : أن ربكم يكثر بكم ويألي بكم ، لأنكم تدعونه ولولا ذلك لما عاب بكم ، على نحو قوله : « وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون » وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى لا يبقى في الأرض أحد يقول الله الله فبقاء الدنيا ببركة اسم الله الأعظم . وإن ذهبنا إلى تفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنه فنقول : إن مراده التنبيه على ما يعاب به عند الله هو الايمان فإن رفع الأيدي فقط ليس أمراً يعتد به ، وإنما هو الايمان الذي يرحم الله علينا لأجله ، ولما اتفقوا على أن دعاء الكفار ، يستجاب في الدنيا ، كما (في قاضيهان) فلا بأس أن يكون في استغفارهم أيضاً نفع ولو في الجملة ، (وفي مسلم) عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ابن جدعان (رجل مات في الجاهلية) هل ينفعه تصدقه ؟ قال لا : فإنه ما قال رب اغفر لي وارحمني قط ، واستفتت منه : أن استغفار الكفار أيضاً ينفع شيئاً ولو لم يكن منجياً من النار . وسيجيء الكلام فيه في أبواب الايمان أزيد من هذا . وعلى هذا خرجت الآية عن مانحن فيه ، فإن الكلام في الايمان والمؤمنين ، والآية في الكفار ، إلا أن تمسك المصنف رحمه الله تعالى تام فإنه من قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه دعاؤكم إيمانكم وهو صحيح على كل حال .

حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنه

وفي مصنف ابن أبي شيبة : الاسلام علانية ، والايمان ههنا وضرب يده على الصدر ، رجاله كلهم ثقات إلا رجل وهو علي بن وقد وثقه أيضاً وفي هذا إيماء إلى أن الايمان ينبعث من الباطن إلى الجوارح ، والاسلام يسرى من الجوارح إلى القلب ، ثم في فتاوى الحنابلة : أنه إذا لم يصل رجل يممه القاضى ثلاثة أيام ، ويفهمه ، ثم يقتله كفراً ، وقال الشافعي : يقتله حداً وقال الامام الهمام : بل يضرب ضرباً شديداً حتى يسيل منه الدم . قلت والحنفية قد وسعوا للقاضى أن يقتل من شاء من المبتدعة ، فينبغي أن يدخل تحته تارك الصلاة أيضاً كما هو في تذكرة الهاشم بن عبد الغفور السندی عن بعض كتب الحنفية ثم عن أحمد رحمه الله تعالى رواية الكفر في ترك كل من الخمس أيضاً وسيأتي فيه الكلام مفصلاً .

باب أمور الايمان

هذا الباب كالأصل السكلى تحته جزئيات ، ولما كان الايمان عبارة عن المجموع عنده نزل إلى تعدد أموره ، وأجزائه ، ليدل على أنه شيء ذو أجزاء ، وإن كان يحكم بالفسق بفوات بعض

الأجزاء ، وبالكفر بفوات بعض آخر ، وهذا نظير اختلافهم في الصلاة في أصول الفقه ، فقال الشافعية : إن الصلاة اسم للحقيقة المعهودة من التحريم إلى التسليم وتدخل فيها المستحبات ، والسنن والأركان ، ثم يفتنى اسم الصلاة بانتفاء بعض الأجزاء ، وتبقى مع انتفاء بعضها ، وقال ابن الهمام في التحرير : إنها اسم للأركان فقط ، والبقية مكملات لها ، وعلى هذا لو فات جزء منها ولا يكون إلا ركناً على هذا التقدير يحكم عليها بالبطلان بآ ، أقول : والحق أن النزاع إن كان في أنه هل يمكن أن تكون حقيقة مركبة من أشياء يفتنى بعض أجزائها ، ويبقى اسم الكل عليها أولاً ؟ فالصواب إلى الشافعية فإنا نجد أشياء كثيرة يفتنى بعض أجزائها ومع هذا لا يرتفع اسم الكل عنها . وإن كان النزاع في أن المكملات للشيء تكون أجزاء لها دائماً فالصواب إلى الحنفية ، إلا أن نظر الشافعية في الصلاة أصوب وما ذهب إليه الشيخ ابن الهمام نظر معقولي لأنه يبنى على تجريد النظر عن بعض أجزائه ، وأهل العرف لا يفرقون بين جزء وجزء بل يجعلون الشيء عبارة عن مجموع أجزائه ، وإن كان بعضها أدخل في تقوم الكل من بعض آخر ، وتظهر ثمرته عندهم عند الفوات ، فيرون الشيء معدوماً بفوات بعضها ، دون بعض ، مع أنه لا فرق عندهم في كونه جزء الشيء . والسرف فيه : أن الشيء عندهم عبارة عما هو في الواقع وليست في الواقع إلا الماهية مع عوارضها والمجموع هو الذي يعبر عنه بالشيء عندهم أما حقيقته المعقولية ، فهي مأخوذة ومنزعة عنه ، تحتاج إلى تجريدها عن عوارضها فلبست هي إلا نحو اعتبار وهذا الاعتبار وإن كان واقعياً يفتنى عليه بعض الأحكام ، إلا أنه بمعزل عن انظار أهل العرف . أما في الإيمان فالأقرب فيه نظر الحنفية لأن الأعمال بعطفها على الإيمان جعلت مكملات له ، فلا يكون الإيمان بمجموعاً مركباً فجعلها أجزاء خلاف الظاهر ، فالأظهر فيه ما اختاره الحنفية . نعم يوجد إطلاق الإيمان على الأعمال في الأحاديث ، بما لا يخصى وهو على نظر الشافعية ، فاما أن يقال : إن الأصل هو التصديق والباقي تابع له ، وهذا أوفق بالحنفية ، أو يلتزم اختلاف الإطلاق ، فتارة أطلق على الجزء وأخرى على الكل ، وهذا أوفق بالشافعية .

« قوله تعالى ليس البر » وإنما انتخبها من بين الآيات إما لكونها أبسط في مراده ، أو لأن النبي صلى الله عليه وسلم تلاها في جواب رجل سأله عن الإيمان كما في (الفتح) : أن أباذر رحمه الله سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فتلا عليه ليس البر الخ ورجاله ثقات قلت : وعندي قوله تعالى « قد أفلح المؤمنون » الخ أقرب إلى مقصوده من قوله تعالى ليس البر الخ لأن في الآية الأولى تعديد للأوصاف فقط ، وليست جارية على الإيمان وفي الآية الثانية الأوصاف كلها جارية على الإيمان ، لأن المعطوفات كلها إما صفات مادية للمؤمنين ، أو كاشفة لهم ، وعلى كلا

التقديرين كونها من أموره أظهر ، بقى تفسير قوله « ليس البر » الخ ونكتة التعبير بنى البر عما هو من أبر البر . كالتولى إلى القبلة فساد كره في الصيام . وهو مهم جداً وقوله صلى الله عليه وسلم « ليس من البر الصيام في السفر » مع كونه من أعظم الطاعات من هذا الباب أيضاً فانتظره قوله (قبل المشرق والمغرب) يعنى أن أمر التولى إلى جهة ليس لكون الله سبحانه وتعالى في تلك الجهة ليتقيد بها دائماً فلا طاعة في الإصرار عليها بل البر والطاعة في الانصراف إلى الجهة المأمور بها أى جهة كانت قوله « الإيمان بضع وستون شعبة » الخ لما فرغ المصنف رحمه الله تعالى عن مباني الإيمان شرع في فروعه وشعبه ، وذكر حديث الشعب أقول : إن مفهوم العدد غير معتبر في الأحكام فلا تتعرض إلى اختلاف العدد في الروايات . وقد تعرض الشارحون إلى تعديد تلك الشعب والأحب إلى أن يتبع القرآن وتستوفي ذلك العدد منه ، بأن يجعل كل ما ذكر فيه مع الإيمان شعبة من شعبه ، فإن وفى به ذلك فهو المراد وإلا فليفعل مثله من الحديث (١) . والحاصل : أن الإيمان مركب من أمور أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة منه وإنما نبه على كون الحياء شعبة من الإيمان لكونه أمراً خلقياً ربما يذهل الذهن عن كونه من الإيمان ، فدل على أن الأخلاق الحسنة أيضاً منه ، وقد مر منى : أن ظاهر هذا التعبير يؤيد نظر الشافعية لأن الشعب تكون أجزاء الشجرة ونحوه قوله تعالى « كلمة طيبة كشجرة طيبة الخ » فشبه الكلمة بالشجرة والكلمة هي الإيمان ، وثمارها هي الأعمال ، قد تكون وقد لا تكون مع بقاء الشجرة ، كذلك الأعمال تكون قد وقد مع بقاء أصل الإيمان ، ولكنه بالعطف جعلها مغايرة له ، فالنسبة إما كنسبة الأغصان إلى الشجرة أو الأثر إلى المؤثر والنظر دائر فيه بعد . ولنا أن نقول : إن للشعب نسبة أخرى إلى أصلها ، وهي كونها نابتة منه ، وناشئة عنه وحينئذ لا تكون تلك الشعب أجزاء ينتفى الكل بانتفائها ، بل فروعا يبقى اسم الكل مع انتفاء بعضها ، وقد علمت : أن الاختلاف في كونها فروعا ، أو أجزاء ، لا يرجع إلى إكفار معدى الأعمال أو عدمه بل هو اختلاف تعبير بحسب الأنظار فاعلمه . وتفصيله أن أجزاء الشيء لا يجب أن يكون كلها متساوية الأقدام ، إلا ترى أن الإنسان يتركب من أجزاء ليست كلها على حد واحد ولكن بعضها رئيسة وبعضها مروسة كالقلب والدماغ فإيهما جزءان له ، وكذلك الأيدي والأرجل أجزاء له أيضاً ولكن أين هذا من ذلك ؟ فجزئية الأول بحيث نيط بها صلاحه وفلاحه وليس كذلك الثانى ، وهذه هي الحال في الشجرة ، فإن فيها جذعا وأغصانا وشماريح وأوراقاً وليست كلها متساوية الأقدام ، نعم هناك

(١) قلت : وقد فعل الحافظ (رحمه الله تعالى) نحوه في تعديد أسماء الله تعالى وذكر فاذا اعتبرت ذلك وجمعت الأسماء الواردة نصاً في القرآن وفي الصحيح من الحديث لم تزد على العدد المذكور فراجع ص ١٧٣ ج ١١

أجزاء أخرى تكون على حد سواء ، كاللبنات للجدار فإن كان مرادهم بآيات الجزئية نحو تلك فلا نسلها ولا تراها ثابتة من الأحاديث وإن أرادوا بها الجزئية كما في الطائفة الأولى فانا نقول بها . أما الحديث فلم يعبر إلا بكونها شعباً وفيه تردد بعد من حيث كونها فرعاً ، وبحسب كونها جزءاً والكل وجهة هو موليها « قوله الحياء » وهو عندي لا ينقسم إلى نوعين شرعي وعرفي كما قالوا بل هو أمر واحد فن غلب عليه ذكر الله استحي منه أن يهتك محارمه ، ومن غلبت عليه الدنيا استحي منها ، فالفرق باعتبار المتعلق ، واعلم : أن بعض الأخلاق الحسنة التي هي مبادي الإيمان مقدمة على الإيمان يجب عليها لون الإيمان كالأمانة ولذا قال : « لا إيمان لمن لا أمانة له » فالأمانة مقدمة على الإيمان وينبغي أن يقدم عليه الحياء أيضاً ، إلا أنه لما عدت توابع الإيمان مع الإيمان جعل شعبة منه في الحديث ، وكالجزء في التعبير فقط ، ولعل الأمر كما قلنا والله تعالى أعلم . وعلى هذا فالأحوال عند السلف تكون ثلاثة : الإسلام الخالص ، والكفر الخالص ، والثالث . ما يشمل على صفات الإيمان والكفر ، فإن الإيمان عندهم مركب ، فيمكن أن يوجد في المؤمن خصائل الكفر ، وفي الكافر خصائل الإسلام ، ولا يمكن هذا على طورنا فإن الإيمان عندنا بسيط فينحصر الأمر في الحالين فقط . فريق في الجنة وفريق في السعير .

باب المسلم ... الخ

والجملة تشتمل على تعريف الطرفين ، وهو مفيد للقصر وهو من الطرفين عندي . أي قد يكون لقصر المسند إليه على المسند ، وقد يكون بالعكس ، وقد تصلح جملة لكل منهما ، لكن لا على سبيل الاجتماع ، كما اختاره الزمخشري في (الفائق) وما قاله التفتازاني رحمه الله تعالى : إن القصر من طرف فقط والمبتدأ هو المقصور فهو غلط عندي . ثم إن هذا الحكم قد أخذته الشريعة من الاشتقاق ، فالمسلم من سلم الناس من إيدائه ، وذلك لأنه وجد فيه مأخذ الاشتقاق ، وأما من آذى الناس ولم يسلم منه الناس ، فلم يوجد فيه مأخذ اشتقاق الإسلام ، فكأنه ليس بمسلم ، وهذا على نحو ما تقول : إن العالم من اتصف بالعلم . والضارب من اتصف بالضرب . فكذلك المسلم من اتصف بوصف السلامة . وعلم منه أن الإسلام كما هو معاملة مع الله سبحانه ، كذلك معاملة مع الناس أيضاً واعلم : أن الإسلام حقيقته ما يعبر عنه بأن نقول : « اطمئن أنت مي وأنا مطمئن منك » لأنه كان من عاداتهم قبل الإسلام : سفك الدماء ، وهتك الأعراض ، ونهب الأموال ،

فلما نزلت الشريعة آزادت أن تعين لفظاً بأزاء ذلك المفهوم : ليدل (١) عند أول قرع السمع على الأمن ، وهو لفظ الاسلام ، ليصير الناس في الأمن ، بعد الخوف ، والاطمئنان ، بعد الفزع ، ولذا قال : « المسلم من سلم » الخ « والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم » فكانه أحاله على اللغة « والمهاجر » الخ هذا أيضاً نوع هجرة وفيه قصر ، والقصر باعتبار تنزيل الناقص منزلة المعلوم ، ولا أقول بتقدير الكمال . وقد مر تقريره مرة فراجع « قال أبو عبد الله » وإنما أتى به لأجل التصريح بالجماع كما هو مذهبه . والشعبي اسمه عامر شيخ الامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى .

باب أى الاسلام الخ ؟

لما فرغ من اجزاء الاسلام ، أراد أن يذكر مراتب الاسلام ، وههنا إشكال وهو أنه كيف يستقيم اختلاف الأجوبة مع اتحاد السؤال ؟ فانه قد أجاب ههنا بأن الأفضل « من سلم المسلمون » الخ وفي حديث آخر أجاب بغيره ، والجواب المشهور أن الاختلاف في الأجوبة باعتبار اختلاف حال السائلين . قلت : وفيه أن هذا الجواب لا يجرى إلا فيما صدر عنه القول المذكور في جواب سائل . أما إن كان قاله بداية بدون سبق سؤال فينبغي أن يذكر ما هو الأفضل في الواقع لا غير ، ولا يتحمل فيه هذا الاختلاف . والجواب الثاني : أن الاختلاف باعتبار اختلاف لفظ السؤال دون حال السائل ، ففي بعضه أى الاسلام أفضل ؟ وفي بعضه أى الاسلام خير ، والأفضل يكون بحسب الفضائل ، وهى المزايا اللازمة كالعلم ، والحياة ، والخير باعتبار الفواضل ، وهى المزايا المتعدية فالتشتت في الجواب ، باعتبار التشتت في السؤال ، ولذا أجاب في الأول بالاسلام ، وفي الثانى باطعام الطعام ، قلت . هذا الجواب يحتاج إلى تتبع بالغ ، وإلى تعيين اللفظ بعينه من صاحب الشريعة ، والسائل كليهما وهو أمر عسير لفشو الرواية بالمعنى ، فما الدليل على أن هذا من لفظه ، وليس من الراوى ، والجواب الثالث للطحاوى فى (مشكله) وحاصله أن يجمع جميع أجوبته (ﷺ) ثم يجعل الأفضل نوعاً كلياً يندرج تحته جميع الأشياء التى حكم عليها بكونها أفضل . وحينئذ لا يكون الأفضل شخصاً لينحصر فى فرد . ولا يمكن أفضلية الآخر معه ، بل جملة

(١) قال على القارى ، (رحمه الله تعالى) فى الجنائز : إن إحدى فوائد السلام أن يسمع المسلم المسلم عليه ابتداء لفظ السلام ليحصل الأمن من قبل قلبه الخ .

ما وضعه صلى الله عليه وسلم في المرتبة الأولى يجعل كالنوع ، ويُدْرَج تحته ما ورد في المرتبة الأولى وهكذا ما وضعه النبي صلى الله عليه وسلم في المرتبة الثانية . يجعل أيضا كالنوع ويُدْرَج تحته جملة الأمور التي عدت في المرتبة الثانية . وهكذا أقول : وهذا إما يصلح جوابا إذا كان الاختلاف في جواب الأفضلية بذكر أمر مرة وأمر آخر مكانه مرة أخرى كما في الحديث المار ، فإنه أجاب مرة بكون الأفضل من سلم الخ ومرة بكونه « إطعام الطعام » ولا يجرى فيما إذا حمل أمراً في المرتبة الأولى في حديث ، وجعل ذلك بعينه في المرتبة الثانية في حديث آخر ، فإن كون الشيء في المرتبة الأولى ، والمرتبة الثانية معا غير ممكن ، فلا يمكن أن تكون الصلاة مثلا أفضل من الجهاد ، ومفضولة منه أيضا ، فإن أجيب بتعدد الجهات فهذا غير جواب الطحاوي رحمه الله تعالى ، إلا أن يتبع الطرق فإن تحقق بعده أن التقديم والتأخير إنما جاء من قبل الراوي فوضع ما كان في المرتبة الأولى في المرتبة الثانية ، أو بالعكس ، نفذ جوابه . وإن تحقق أنه كذلك من جهة صاحب الشريعة ، وليس من جانب الراوي ، بقي الاشكال ولا يدفعه جواب الطحاوي رحمه الله تعالى .

« تطعم الطعام » عبر بالمضارع إفادة للاستمرار التجديدي .

« وتقرىء السلام (١) » واستثنى منه فقهاؤنا مواضع عديدة لا يقرأ فيها السلام وإيراجع له (الدر المختار) من « باب الحظر والإباحة » واعلم أن صيغة « السلام عليكم » ينبغي أن يفيد القصر لاشتماله على التعريف قلت : لا قصر فيه . فإن شئت تفصيل المقام : فاعلم أن ما اشتهر عندهم أن الجملة الاسمية إذا اشتملت على المعرف باللام وحرف يعين على القصر في الجانب الآخر ، يفيد القصر ، إنما هو إذا كانت اسمية ابتداء غير معدولة عن الفعلية ، وإن كانت معدولة عن الفعلية ، فلا قصر فيها عندي ، لأنه إذا لم يكن القصر في الأصل كيف يكون في الفرع المعدول ؟ ومر

(١) وفي (المشكاة) عن أبي هريرة (رضى الله تعالى عنه) مرفوعا : خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا ، فلما خلقه قال اذهب فسلم على أولئك النمر وهم نة من الملائكة حلوس ، فاستمع ما يحبونك فأنها تحيتك وتحيّة ذريتك فذهب فقال : السلام عليكم فقالوا : السلام عليك ورحمة الله فزادوه ورحمة الله الخ وفي رواية (الترمذی) ثم رجع إلى ربه فقال : « إن هذه تحيتك وتحيّة بنيك بينهم » فجرت السنة في ذريته كما في الحديث وتلك من سنة الله أن يكون بعض الأفعال من المقربين ، ويقع بمكان من القبول ، ثم يصير لمن بعدهم شريعة مطلوبة والأسف كل الأسف أن تلك السنة قد أميتت في بلادنا حتى نقل : أن رجلين من السادات التقيا في الطريق فانتظر كل منهما أن يسلم عليه الآخر فمضيا على طريقتهما ولم يوفق له واحد منهما . هكذا افادنا الشيخ (رحمه الله تعالى) .

الزخشي رحمه الله تعالى على قولهم «السلام عليكم» وتفتن أنه ينبغي أن يفيد القصر ثم لم يكتب فيه شيئاً شافياً، وكذا مر على قوله تعالى «والسلام على يوم ولدت» واختار أن اللام فيه للعهد قلت : ولا يعلق بقلبي ، فالجواب عندي : أن السلام عليكم معدول عن جملة فعلية ، وكانت في الأصل سلمت سلاماً ، فلا تفيد القصر على ما بينا ، فإن قلت فحيث ينبغي أن لا يكون جملة الحمد لله أيضاً مفيداً للقصر لأنها أيضاً معدولة عن الفعلية ، قلت ما الدليل عليه ؟ لم لا يجوز أن تكون إسمية ابتداءً وأي ركة فيه ؟ بخلاف قولنا السلام عليكم ، والحاصل أن ما فيه بيان العقيدة ، فالمناسب هناك جملة إسمية لا غير ، وما فيه إنشاء أمر جاز فيه أن تكون معدولة عن الفعلية . وبعبارة أخرى : أن الجملة الفعلية قد يعتبر انسلاخها عن معناها ، فتفيد القصر ، لأنها جملة إسمية على هذا التقدير ولا لمع فيها إلى الفعلية ، كقولنا «الحمد لله» إذا قصدنا بها الخبر لأن الأصل فيه الإسمية ، ولا لمع فيها إلى الفعلية ، فتفيد القصر بخلاف ما إذا أردنا منها الإنشاء . فإن قيل : فحيث ينبغي أن لا يكون القصر في الحمد لله لأنه إنشاء ، وجعله إخباراً ليس من الحمد في شيء فإنه إخبار عن الحمد والإخبار عنه ليس بحمد . قلت : بل الإخبار عن الحمد أيضاً نوع حمد وإن جعل إنشاء فلا قصر فيه أيضاً . [١]

باب من الإيمان الخ

أفاد بإدخال لفظة «من» على جملة الحديث : أن المذكور خصلة من الإيمان والنفي على ما مر محمول على تنزيل الناقص منزلة المعدوم ، واعلم أن طريق الشارع طريق الوعظ والتذكير ، فيختار ما هو أدخل في العمل ، فلو قدر الكمال في مثل هذه المواضع يفوت غرضه ، ولذا لم يكن السلف يحبون تأويل قوله صلى الله عليه وسلم «من ترك الصلاة فقد كفر» بالترك مستحلاً ، أو أنه فعل فعل الكفر ، فإنه بالتأويل يخف الأمر فيفقد العمل .

باب حب الرسول من الإيمان

الباب الأول كان عاماً لكل مسلم ، وهذا خاص كالجزئي منه وليس الحب فيه هو الشرعي ، أو العقلي ، كما قاله البيضاوي : إن الحب عقلي ، وطبعي ، والمراد هو العقلي ، وقد مر مني أن الحب صفة واحدة ، تختلف باختلاف المتعلق ، إن صرفتها إلى الآباء والأبناء سميت طبعية ، وإن صرفتها إلى الشرع سميت شرعية ، فالفرق باعتبار المتعلق ، كيف وقول الله تعالى «قل إن كان آباؤكم ،

(١) قلت : وكانت تذكرني مشكوك من هذا المقام وإنما قررت هذا المقام بعد التصحيح ولا أدري أكان هذا هو مراد الشيخ أم غلطت أنا ؟

وأبنائكم ، وأزواجكم ، وعشيرتكم ، وأموال اقترفتوها ، وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فقبضوا - الخ ، أوجب أن يكون حبهما أزيد من الكل وحب هذه الأشياء ليس إلا طبعياً ، و (عند المصنف رحمه الله تعالى) عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم : لآنت يا رسول الله أحب إلى من كل شيء إلا من نفسي ، فقال لا والذي نفسي بيده حتى أكون أحب إليك من نفسك . فقال عمر رضي الله تعالى عنه : فإنك الآن أحب إلى من نفسي فقال : الآن يا عمر ، وعن جابر رضي الله تعالى عنه قال : لما حضر أحد دعاني أبي من الليل فقال : ما أراي إلا مقتولا في أول من يقتل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، وإني لا أترك بعدى أعز علي منك ، غير نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن علي ديناً الخ رواه البخاري وأمثاله كثيرة تدل على أن نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أحب عندهم بما في الأرض جميعاً ولم يكونوا يعلمون غير المحبة التي تكون فيما بينهم (١) ولم يخطر ببالهم الحب الشرعي ، كما اتضح من قول عمر رضي الله تعالى عنه ، فإنه قابل أولاً بين الحب نفسه والحب بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ومعلوم أن حبه بنفسه ، لم يكن إلا طبعياً وكذا تواتر من حال غير واحد من الصحابة أنهم جعلوا أنفسهم ترساً ، ووقاية للنبي صلى الله عليه وسلم في الغزوات كما روى عن أبي طلحة الأنصاري رضي الله تعالى عنه وغيره فالتقسيم تفلسف ، والأمر كما قلنا ، ولا يحمل الفاظ الحديث إلا على ما تعارفه أهل العرف ، واللغة ، وليعلم أن حب النبي صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يكون من حيث ذاته الشريفة ، لا من حيث أنه هادي ، والقصر عليه ليس بذلك ، فهو محبوب لذاته

(١) قال الشيخ بدر الدين العيني : إن هذه المحبة ليست باعتقاد تعظيم ، (أي الحب الشرعي) بل ميل قلب ، (أي الحب الطبيعي) ولكن الناس يتفاوتون في ذلك قال الله تعالى « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » ولا شك أن حظ الصحابة رضي الله تعالى عنهم من هذا المعنى أتم لأن المحبة ثمرة المعرفة وهم بقدره ، ومنزله أعلم والله أعلم . ويقال : المحبة إما اعتقاد النفع ، أو ميل يتبع ذلك ، أو صفة مخصصة ، لأحد الطرفين بالوقوع ، ثم الميل : قد يكون بما يستلذه بحواسه كحسن الصورة ، وبما يستلذه بعقله كمحبة الفضل والجمال ، وقد يكون لإحسانه عليه ، ودفع المضار عنه ، ولا يخفى أن المعاني الثلاثة كلها موجودة في رسول الله صلى الله عليه وسلم لما جمع من الجمال الظاهر والباطن ، وكال أنواع الفضائل ، وإحسانه إلى جميع المسلمين ، بهدايتهم إلى الصراط المستقيم ، ودوام العيم ، ولا شك أن الثلاثة فيه أكمل مما في الوالدين لو كانت فيهما فيجب كونه أحب منهما - ثم قال الشيخ العيني رحمه الله تعالى : وإنما يجب أن يكون الرسول أحب إليه من نفسه قال تعالى « النبي أولى بالؤمنين من أنفسهم » - الخ ص ١٦٩ ج ١ فقه در الشيخ (رحمه الله تعالى)

المباركة الطيبة ، ومحبوب لأجل أوصافه الحسنة ، وملكانه الفاضلة ، وأخلاقه الكاملة أيضا (١)

باب حلاوة الإيمان

ومقصوده أن الحلاوة من ثمرات الإيمان ، ولما ذكر الإيمان وبين أموره ، وأن حب الرسول من الإيمان ، أردفه بما يوجد حلاوة ذلك . قوله « ثلاث من كن فيه الخ » وفيه تلييح إلى قصة المريض ، والصحيح ، لأن المريض الصفراوي ، يجد طعم العسل مرأ ، والصحيح يذوق حلاوته ، على ما هي عليه ، وكلما نقصت الصحة شيئا ما نقص ذوقه بقدر ذلك ، فكانت هذه الاستعارة من أوضح ما يقوى استدلال المصنف رحمه الله تعالى على الزيادة والنقصان . قال الشيخ أبو محمد بن أبي جرة : إنما عبر بالحلاوة لأن الله شبه الإيمان بالشجرة في قوله « مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة » فالكلمة هي كلمة الإخلاص والشجرة أصل الإيمان ، وأغصانها اتباع الأمر ، واجتناب النهي ، وورقها ما يهيم به المؤمن من الخير ، وثمرها عمل الطاعات ، وحلاوة الثمر جنى الثمرة ، وغاية كماله تتساقط نضج الثمرة ، وبه تظهر حلاوتها كذا في (الفتح) أقول : وإنما عبر بالحلاوة لأن أهل العرف يعدون المحبة من المذوقات وهكذا يعبرون عنها في محاوراتهم ، وفي القرآن « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف » هذا واعلم أنه قد أشكل على القوم نسبة الذوق إلى اللباس في الآية الثريفة فإن اللباس من الملابس ، لا من المذوقات ، ولم يجب عنه أحد جوابا شافيا لطيفا ليطمئن به القلب وقد أجبت عنه وأثبتته في برنامجي ولا يسع الوقت ذكره (٢)

حيث برهن على أن حب النبي صلى الله عليه وسلم يجب على كل مسلم أكثر من نفسه ووالديه اللهم اجعل حبك وحب رسولك أحب إليا من أنفسنا ومن الماء البارد آمين .

(١) قلت : والذي يسمونه حبا عقليا نحو من العلم أو قريب منه ، بخلاف الحب عند أهل الفقه والعرف فإنه من كفيات نفسانية أخرى ومن مراتبه الغرام والعشق فهو غير العلم قطعاً .

(٢) قوله أحب إليه ، ما سواهما - قال الشيخ العيني (رحمه الله تعالى) : كيف قال بإشراك الضمير بينه وبين الله عز وجل مع أنه أسكر على الخطيب الذي قال : ومن يعصهما فقد غوى ؟ وأجيب بأن المراد من الخطيب الإيضاح ، وأما هنا فالمراد الإيجاز في اللفظ ليحفظ . وقال القاضي عياض أنه للإيماء على أن المتعبر هو المجموع المركب من المحتين ، لا كل واحدة فإنها وحدها ضائعة لاغية وأمر بالافراد في حديث الخطيب إشعاراً بأن كل واحد من العصيانيين مستقل ، باستلزامه الغواية ، وقال الأصوليون أمر بالافراد لأنه أشد تعظيماً والمقام يقتضى ذلك انتهى بتغيير واختصار ص ١٧٥ ج ١ قلت واحفظ عن شيخى (رحمه الله تعالى)

باب علامة الإيمان الخ

لما فرغ عن الحب مطلقا وكان عاما أردفه بذكر محبة الطائفة ، وانتخب منها الأنصار ، وجعلها علامة الإيمان ، فذكر أولا الإيمان ثم حلاوته ثم علامته ومأخذ الحديث ، قوله تعالى « والذين تبوءوا الدار والإيمان » وفي الآية استعارتان عند علماء البيان : الأولى في الفعل استعارة تبعية ، والثانية في الإيمان استعارة أصلية ، وعند النحاة هي من باب - علفتها تبنا وماء بارداً ، واختار العلامة فيه التضمين ، في حاشية (الكشاف) وأنكر عليه ابن كمال باشا ، وقال : إنه وهم توهم من عبارة (الكشاف) والمعنى عندي : الذين جعلوا الإيمان ميوأهم ، ومقعدهم ، كأن الإيمان أحاط بهم ، وهؤلاء قاعدون فيه ، كقوله « إن المتقين في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر » فلا إيمان ظرف ، وهؤلاء مظروفون ، وهو كناية عن كمال دينهم ، وفيه ترغيب للهاجرين بحبهم ولذا جعله الحديث من علامة الإيمان وفيه تنبيه على أن حب أهل ود الرجل ، والخلص من أحبائه ، أيضا ضروري وإن كانوا أجانب ، فإن حب أقارب النبي ﷺ بما فطر عليه كل مسلم ، يعلمه من فطرته ، أما حب الأنصار الذين فدوه من أموالهم ، وأنفسهم ، لكونهم أجانب قد يذهل الذهن عن حبهم ، فبه على أن حبهم أيضا من علامات الإيمان لكونهم حلوا منه محل أهل البيت من الرجل ، وفي الحديث « من بر الولد أكرام أهل ود أبيه » (بالمعنى)

باب

هذا باب بلا ترجمة ، وهو متعلق بالاول لأنه لما ذكر الأنصار أشار إلى سبب تلقبهم بالأنصار ؟ وإيما لم يترجم به لأنه بصدد أمور الإيمان : وليس هذا من أمور الإيمان فوضع الباب ، وحذف الترجمة ، وذكر فيه حديث بيعة العقبة ، وفي قوله : « بين أيديهم وأرجلهم » إشكال ولا يظهر وجه التخصيص في حق الرجال ، قال (الخطابي) معناه لا تبهتوا الناس كفاحا بعضكم يشاهد بعضا ، كما يقال : قلت كذا بين يدي فلان ، وفيه وجوه أخر ذكروها في الشروح « فعوقب في الدنيا فهو كفارة له » استدلل به من قال إن الحدود كمارات

أن جوابه إن إنكاره على الخطيب كان من باب التأييد والتهديب ، كقوله تعالى « لا تقولوا راعنا - الخ » وهذا الجواب أقوى كما سيظهر لمن نظر في الأحاديث .

بحث نفيس في أن الحدود كفارات أم لا ؟

وفي هذه المسألة معركة للقوم ولم يتحقق عندي ما مذهب الحنفية بعد ؟ ففي عامة (كتب الأصول) أنها زواج عندنا ، وسواثر عند الشافعية ، وفي (الدر المختار) تصريح بأن الحدود ليست بكفارة عندنا ، وفي (رد المختار) في الجنايات ، من كتاب الحج عن (ملتقط الفتاوى) أنه لو جنى رجل في الحج ، وأدى الجزاء سقط عنه الإثم ، بشرط أن لا يعتاد فإن اعتاد بقى الإثم ، وكذا صرح النسفي في التيسير من أنه لو أقيم عليه الحد ثم انزجر يكون الحد كفارة له ، وإلا لا . وفي الصيام من الهداية أيضا إشارة إلى أن الكفارة سائرة ، والكفارة والحدود من باب واحد ، وفي التعزير من (البدائع) أيضا تصريح بأن الحدود كفارات . وتكلم (الطحاوي) على مثل هذا الحديث في (مشكل الآثار) ولم يتكلم حرفا بالخلاف ، وكذا بحث (العيني رحمه الله تعالى) بحثا وسكت عن عدم كونها كفارات ، وأقدم القول فيه ما في الطبقات الشافعية من [١] مناظرة الطالقاني الحنفى مع أبى الطيب وصرح فيها : أن الحدود كفارات وهذا الطالقاني من علماء المائة الرابعة تلميذ للقدورى

(١) وتلك المناظرة طويلة نقلت من ص ١٨٢ إلى ص ١٨٩ من الجزء الثالث وأصل المناظرة في مسألة تقديم الكفارة على الحث وهاك بعض عبارات منها تتعلق بموضوعنا ، قال الطالقاني (رحمه الله تعالى) : ويدل على ذلك أن الكفارة وضعت لتغطية المآثم ، وتكفير الذنوب ، واسمها يدل على ذلك ، ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم « الحدود كفارات لأهلها » وإنما سماها كفارة لأنها تكفر الذنوب وتغطيها الخ ، ثم قال في ذيل كلامه على ص ١٨٤ والكفارة وجبت لتكفير الذنب ، وتغطية الإثم ، ثم قال على ص ١٨٦ وأما الدليل الثالث الذى ذكرته من كون الكفارة موضوعة لتكفير الذنب فصحيح الخ ، ثم قال فى تلك الصفحة ولهذا قال تعالى فى قتل الخطأ : فصيام شهرين متتابعين توبة من الله ، وهذا يدل على أن كفارة قتل الخطأ على وجه التطهير ، والتوبة ، انتهى فتلک عبارات تترى تنادى بأعلى نداء ان الحدود كفارات لأهلها ، ولهذا تردد الشيخ (رحمه الله تعالى) فى مذهب الحنفية ثم الذى قال بكونها زواج لم ينسبه إلى الإمام الأعظم (رحمه الله تعالى) فإن كان ذلك لأنه لم ينقل عن الإمام الأعظم فظاهر أنه لا يكون مذهباً ، وإن كان الإغماض لمجرد تساهل فأمر آخر ، وبالجمله كون الحدود زواج مذهباً للإمام محل تردد عند الشيخ (رحمه الله تعالى) وذلك للاختلاف فى القول ، - قال الشيخ (رحمه الله تعالى) فى سبب انعقاد تلك المناظرة أن القاضى أبى الطيب الطبرى والقاضى أبى الحسن الطالقاني حضرا مرة فى جنازة فاشتاق الناس أن نجري بينهما مناظرة ليستفيدوا من علومهما وكان بينهما القدورى وأبو اسحاق الشافعى فأبدوا بحاجتهم إليهما ولكنهما أشارا إلى القاضيين فحرت المناظرة كما سردها فى الطبقات والناظر يتعجب من أبحاثهما فإنهما تكلمتا فى المسألة بدون أهبة ولا ساقية خبر ثم أفاضتا بحور العلوم ودرر المعاني فله درهما .

فلعل ما في كتب الأصول يبنى على المسامحة فالاختلاف إنما كان في الأنظار ، فجعلوه اختلافا في المسألة ، فنظر الحنفية أنها نزلت للزجر ، وإن اشتملت على الستر أيضا ونظر الشافعية أنها للستر بالذات ، وإن حصل منها الزجر ، أيضا قلت : إن كان الأمر كما علمت فالأصوب نظر الحنفية وإليه يرشد القرآن ، وغير واحد من الأحاديث كما لا يخفى ، ثم إنهم لما قرروا الخلاف ومشى عليه الشارحون أيضا ، وإن كان بحث الحافظين في هذا المقام كالبحت العلى والتفتيش المقامى ، لا كالاتصار للذهب ، لكنه مع ذلك اشتهر الخلاف ، حتى نقل في كتب الأصول أيضا فاعلم : أن هذا الحديث وإن دل على كون الحدود كفارات ، لكن يعارضه ما رواه الحاكم وصححه أن النبي ﷺ قال لا أدرى الحدود كفارات أم لا ؟ وادعى الحافظ رحمه الله تعالى أن حديث الحاكم متقدم وحديث الباب متأخر ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم توقف في أول أمره ثم جزم بكونها كفارات ، ويرد عليه أن حديث عبادة كيف يكون مقدما مع أن بيعة العقبة إنما هي في مكة قبل الهجرة ، وحديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه في الحاكم متأخر عنه ، لأنه أسلم السنة السابعة بعد الهجرة النبوية ، وفيه تصريح بالسماع ، فدل على أنه سمعه بنفسه ، في السنة السابعة ، وأجاب عنه الحافظ رحمه الله تعالى أن هذه بيعة أخرى ، بعد فتح مكة ، وإنما حصل الالتباس من جهة أن عبادة رضى الله تعالى عنه حضر البيعتين معا ، وكانت بيعة العقبة من أجل ما يتمدح به ، فكان يذكرها إذا حدث تنويعا بسابقته . وحاصله : أن ذكر ليلة العقبة هنا لتعريف حاله لا لأن تلك البيعة كانت فيها ، فجاز أن يكون حديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه مقدما وحديث عبادة رضى الله تعالى عنه متأخرا ، وعارضه العيني رحمه الله تعالى وقال : بل هي البيعة التي وقعت بمكة والقرينة عليه أن فيه لفظ « العصابة » وهو لا يطلق على ما زاد على الأربعين وفي لفظ « الرهط » وهو لاقل منه فدل على قلة الرجال ، في تلك البيعة ، فلو كانت تلك ما كانت بعد فتح مكة ، لا شترك فيها ألوف من الناس ، لشيوع الإسلام إذ ذاك فهذا قرينة واضحة على أنها هي التي كانت بمكة ، وحينئذ لا يحتاج إلى ما أول به الحافظ رحمه الله تعالى أيضا من أن ذكر الليلة لتعريف الحال ، ويبقى الحديث على ظاهره واستدل الحافظ رحمه الله تعالى على تأخر تلك البيعة لقرينة أخرى ، وقال : يقوى أنها وقعت بعد فتح مكة ، بعد أن نزلت الآية التي في الممتحنة وهي قوله تعالى « يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك . الخ » ونزول هذه الآية متأخر بعد قصة الحديبية ، بلا خلاف والدليل عليه ما عند (مسلم) عن عبادة في هذا الحديث « أخذ علينا رسول الله ﷺ كما أخذ على النساء . » قال الحافظ : بعد سرد الأحاديث أن هذه أدلة ظاهرة في أن هذه البيعة إنما صدرت بعد نزول الآية ، بل بعد صدور البيعة ، بل بعد فتح مكة ، وذلك بعد إسلام أبي هريرة بمدة ، وعارضه

الشيخ العيني رحمه الله تعالى ، بروايات في البيعة الأولى ، وفيها هذه الالفاظ أيضا فلم يكن دليلا على أنها بعد نزول الممتحنة ، وإن اشتركت الالفاظ ، أقول : لاشك ان التبادر إلى الحافظ رحمه الله تعالى فإن الفاظ الحديث كأنها مأخوذة من سورة الممتحنة . وأجاب الشيخ بوجه آخر أيضا وقال : ما الدليل على أن المراد من العقوبة هي الحدود ، لم لا يجوز أن يكون المراد منه المصائب (١) الأخرى كما في الحديث « أن الشوكة يشاكها الرجل أيضا كفارة ، وحينئذ يخرج الحديث عن موضع النزاع . واعترض عليه الحافظ رحمه الله تعالى إن هذه المصائب لا تدخل فيها للستر ، فما معنى قوله فستره الله الخ ، فإنما هي معاملة الرجل في نفسه . قلت : ومن المصائب ما يشتهر بين الناس كاشتغال القبايح والخزي فيحتاج إلى الستر في مثل هذه وحينئذ صح التقابل ، واستقام قوله « ثم ستره الله » ثم رأيت حديثا في (كنز العمال) عن عبد الله بن عمرو بن العاص وفيه « فأقيم الحد » فهو كفارة له فهذا صريح في أن المراد منها الحدود ، دون المصائب ، ولكن في إسناده تردد وأسقطه ابن عدي ، وعندى فيه اضطراب أيضا ثم أقول إن الستر على نحوين : الستر عند الناس ، وهو في الحدود ، والستر عند الله ، وهو بالمغفرة ، والاضغماض عنه ، فالستر بهذا المعنى يصح في المصائب أيضا ، ويصح التقابل ، وحينئذ حاصله أن من أصاب من ذلك شيئا ثم غفر الله له في الدنيا فهو إلى الله ، إن شاء عفا عنه يوم القيامة أيضا وإن شاء عاقبه . فإن قلت : ما الفرق بين الحدود والمصائب حيث اختلف في تكفير الحدود دون المصائب فإنها مكفرات اتفاقا . قلت : الفرق عندى أن الحدود إنما تقام بأسباب ظاهرة كالزنا ، والسرقة ، بخلاف المصائب ، فإنها بأسباب سببية ، ولا تجب . بأسباب ظاهرة فإنك إن ضربت الحد ، تعلم أنك فعلت موجبه فلا يسع لك أن تقول لم رجعت أو لم قطعت يدي ؟ بخلاف ما شككت أو مرضت لا تدري ما موجبه فيسع لك السؤال عنه ، وهذا كمن ضرب عبده لا عن سبب ظاهر جاز له أن يقول أسيدته لم ضربتني فلما كانت تلك المصائب لا عن أسباب ظاهرة ، بل عن أسباب سببية ، ويسع السؤال عنها بحسب الظاهر ، جعلها الله سبحانه كفارة رحمه ، على عباده ومنة عليهم ، فكأنه جواب عن قولك ، لم ابتليتني بتلك البلية قبل سؤالك عنها ، بخلاف ما إذا حد رجل فإنه ليس له أن يسأل عنه من أول الأمر ، فجاز أن يكون كفارة ، وجاز أن لا يكون كفارة . ولا يتأني فيه سؤال لم . وهو ظاهر ، وقال مولانا (شيخ الهند) رحمه الله تعالى في وجه الفرق : إن المصائب وإن كانت كفارة إلا أنه لا تتعين أنها

(١) قال الحافظ ابن رجب : قوله فعوقب به يعنى العقوبات الشرعية ، ويشمل العقوبات القدرية ، كالمصائب ، والأسقام ، والآلام . فإن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يصيب المسلم نصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياها » اه مختصرا كذا في عقيدة السفاريني ص ٢٢٠ ج ١

لأى معصية ، بخلاف الحدود ، فإنها كفارة لما حد له على التعيين عند من يراه كفارة ، فالرجم كفارة للزنا الذي أتى به ، وقطع اليد ، كفارة للسرقة التي ارتكبها بخلاف المصائب ، فإنها لا يدري بكونها كفارة لمعصية على التعيين ، ثم لى تذكرة مستقلة في الجمع بين حديثي (عباد . رضي الله عنه) (وأبي هريرة رضي الله عنه) بحيث يصح الحديثان من غير احتياج إلى النسخ ، وحاصله : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم حكم الحدود من حيث العموم ، ولم يكن نزل فيها شيء خاص ، فلم يكن يعلم حكمها من حيث الخصوص ، أما عليه من جهة العموم ، فما نزل عليه في تكفير المصائب مطلقاً ، والحد أيضاً مصيبة بحسب الظاهر ، فينبغي أن تكون كفارة كما أن سائر المصائب كذلك . فكان الحدود اندرجت تحت هذا العموم ، ولما لم يكن نزل عليه شيء في الحدود خاصة ، والقرآن أيضاً لم يصرح فيها بشيء ، توقف النبي صلى الله عليه وسلم وقال : لا أدري الحدود كفارات أم لا ؟ أي لا أدري من حيث الخصوص ، ونظيره أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الخمر « في باب الزكاة » فقال : لم ينزل علي فيه شيء ، غير تلك الآية الجامعة ، « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » فذكر القانون وبين حكمه ، من حيث العموم ونفى عن حكم جزئي كذلك هنا فحديث عبادة رضي الله عنه نظراً إلى العمومات ، وحديث أبي هريرة في التوقف نظراً إلى خصوص الحكم ، واعلم أن في (حديث الحاكم) بعد قوله المذكور زيادة وهي لا أدري التبع كان مؤمناً أم لا ؟ ولا أدري خضر كان نبياً أم لا ؟ وقد كنت متحيراً في مراده فإنه صلى الله عليه وسلم متى ادعى علم جميع الأشياء لنفسه فإنه إن كان لا يعلم هذه الأشياء فقد كان لا يعلم كثيراً من الأشياء غيرهما فمغنى نفي علم هذه الأشياء خاصة ، فلما راجعت القرآن بدا لي مراده : وهو أن القرآن ذكر الحدود ولم يتعرض إلى كونها كفارة في موضع ، وكذا ذكر التبع ، وخضر عليه السلام ، ولم يتعرض إلى إيمانها فنيين أنه يريد نفي علمه عما ذكر في القرآن . أعني أنه ﷺ وإن كان لا يدري غير ، أحد من الأشياء ، ولكنه خصص هذه بنفي العلم لكونها مذكورة في القرآن . ثم لم يعلم النبي ﷺ تفاصيلها فكانه يريد أن كثيراً من الأشياء ، وإن كنت لا أدريها ولكن لا أعلم لي على وجد تفصيل ببعض ما ذكر في القرآن أيضاً ، كالتبع ، وخضر ، والحدود فإنها مع كونها مذكورة في القرآن . لا أدريها بتفاصيلها فخصها بالذكر لهذا المعنى واسندل ^(١)

(١) قلت وقد منح لي أوان درس المشكاة أن قوله ﷺ كفارة له ليس حكماً ، بل أمر مرجو من رحمة الله ، أي إذا أنعم عليه الحد فقد يرجو من الله سبحانه أن يجعلها كفارة له . ويدل عليه ما رواه (الترمذي) عن علي (رضي الله عنه) مرفوعاً من أصاب حداً فعجل عقوبته في الدنيا . فالتة أعدل من أن يثنى على عبده العقوبة في الآخرة ، ومن أصاب حداً فستره الله ، وعفا عنه ، فالتة أكرم من أن يعود في شيء .

المدرسون بما في (الطحاوي) أن النبي ﷺ أتى بلص ، اعترف اعترافاً ؛ ولم يوجد معه المتاع فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما أخالك سرقت ، قال بلى يا رسول الله ، فأمر به فقطع ثم جىء به ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم استغفر الله وتب إليه ثم قال : اللهم تب عليه فلو كان الحد ساتراً كما قال به الشافعية ، لما احتاج إلى الاستغفار بعده ، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بالاستغفار ، فلم منه أن الحدود أصلها للزجر ، وإنما يصير ساتراً بعد لحوق التوبة ، قلت وقوله صلى الله عليه وسلم : وتب إليه يحتمل معنيين : الأول وتب إليه ، أى في الحالة الراهنة ليصير الحد كفارة لذنبك ، وحيث يتم الاستدلال ، لأنه دل على أن الحد لم يصر كفارة بعد ، والثاني : معناه في الاستقبال بأن لا تفعله ثانياً ، كما يقال للصبيان عند التأديب تب تب لا يكون معناه إلا الانزجار عنه في المستقبل ، وحيث يخرج عما نحن فيه ولا يتم الاستدلال ، والظاهر هو الأول ، واعترض عليه (الحافظ) أن اشتراط التوبة للتكفير مذهب المعتزلة ، لا مذهب أهل السنة والجماعة قلت : كلا بل المغفرة قبل التوبة ، تحت الاختيار ، وبعدها موعودة ، فظهر الفرق . ثم إن (البغوى) من الشافعية أيضاً قائل به يعنى : أن الحدود عنده أيضاً سواتر بشرط التوبة . وأصل البحث في القرآن فرأيت جماعة من المفسرين اختاروا التكفير ، وجماعة أخرى يختارون أنها زواجر ، ويستفاد من صنيعهم أنهم يأخذونه من القرآن على طريق الاستنباط ، وليس عندهم مذهب منقح ، ولذا لا يذكرون مذاهبهم ، بل يبحثون كبحت العلماء . أقول وتفحصت القرآن لذلك وما رأيت في موضع أنه ذكر الحدود ثم وعد بكونها كفارة ، فمن نظر إلى عدم ذكر الوعد ادعى أنها ليست كفارة ، ومن نظر إلى أنهم إذا أقیم عليهم مثل هذه العقوبات الشديدة كالرجم والقطع فينبغى أن تكون مكفرات أيضاً ذهب يدعى أنها مكفرات . وكبير نزاعهم في قوله تعالى « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله - الخ » وفيه تصريح بعد ذكر حدم : أن لهم في الآخرة عذاب عظيم ، فكأنهم لم يرتفع عنهم العذاب بعد إقامة الحد أيضاً ، وهذا يشعر بعدم كونها قد عفا عنه . فهذا الحديث مشير إلى أن كون الحد كفارة ، ليس بحكم ، ولكنه أمر مرجو نظراً إلى عدله تعالى ، كما أنه مرجو في حال ستره أيضاً نظراً إلى كرمه تعالى ، ومعلوم أنه لا يقول أحد بكونه كفارة في حال الستر ، إنما الاختلاف بعد إقامة الحد ثم الجزاء هنا « فأنه أعدل » وفي حديث البخارى « فهو كفارة له » مع اتحاد الشرط فهو بمعنى واحد ، ومعنى التكفير : هو أن الله يرجى منه العفو والكفارة ، وكذلك الجزاء في الجملة الثانية . متعدد مع اتحاد الشرط ، وهما أيضاً راجعان إلى معنى واحد ، فالكفارة في كلتا صورتين أمر مرجو لا محكوم به قطعاً والله أعلم بحقيقة الحال ، ثم بدا لى : أن قوله لا أدرى الحدود كفارة أم لا كقوله صلى الله عليه وسلم والله لا أدرى وأنا رسول الله ما يفعل بى ولا بكم مع كونه عالماً له بوجه ، وكقوله تعالى « وإن أدرى أقرب أم بعيد ما توعدون » فاعلمه

مكفرات ، ولهذا جزم البغوى (١) بعدم كون الحدود مكفرات قلت (٢) : ولى فيه تردد لأنهم اختلفوا فى شأن نزولها فى الصحيحين : أنها نزلت فى العرنيين ، ومعلوم أنهم كانوا ارتدوا بعد إسلامهم ، وحيث أن الآية خارجة عن موضع النزاع ، لأن المسألة إنما كانت فى المسلمين . أما التكفير فى حق الكفار ، فلم يقل به أحد وقيل الآية فى قطاع الطريق ، وإليه ذهب الجمهور ، وهو المنقول عن مالك رحمه الله تعالى . وحيث أن الاستدلال لأن قطع الطريق يمكن من المسلمين أيضا . قلت : والآية عندى فى حق العرنيين ، إلا أن الآية لم تأخذ ارتدادهم ، وكفرهم ، فى العنوان بل أدارت الحكم على وصف قطع الطريق فيدور الحكم أيضا على قطع الطريق . ولا يقتصر على المرتدين ، والكفار ، فقط ومع ذلك أقول أن استدلال البغوى ضعيف لأنى أجد المعصية الواحدة تختلف شدة وخفة . باعتبار حال الفاعلين وهذا معقول ، فقد تكون المعصية من المؤمن ويخف العقاب عليها رعاية لإيمانه وتكون تلك المعصية بعينها من الكفار ، ويزاد فى عقوبته لحال كفره ، وعليه جرى العرف فيما بيننا أيضا فلا تؤاخذ حينئذ على أمر ارتكبه ، كما تؤاخذ به عدونا على ذلك الأمر بعينه ، وحيث يمكن أن يكون ذكر العذاب فى الآخرة جرى لحال كفرهم ، فإن المعصية تزداد شناعة بحسب الفاعلين ، فقطع الطريق من المسلمين شنيع وهو من المرتدين أشنع ، فيمكن أن يكون جرى ذكر العذاب لحال

(١) وذكر ابن جرير الطبرى فى هذه المسألة اختلافا بين الناس ورجح أن إقامة الحد بمجرد كفره كفارة ووهن القول بخلاف ذلك جداً . قال الحافظ رجب وقد روى عن سعيد بن المسيب وصفوان بن سليم أن إقامة الحد ليس بكفارة ولا بد معه من التوبة . ورجحه طائفة من المتأخرين منهم البغوى وأبو عبد الله بن تيمية (رحمه الله تعالى) فى تفسيريهما وهو قول أبى محمد بن حزم والأول قول مجاهد وزيد بن أسلم والثورى والامام احمد (رحمه الله تعالى) اه عقيدة السفارينى ص ٣٢٠ ج ١

(٢) قال الطحاوى (رحمه الله تعالى) فى (مشكل الآثار) بعد ما أخرج عن (ابن عباس) أن الآية « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله - الخ » نزلت فى المشركين ثم أخرج قصة العرنيين عن أنس (رضى الله عنه) ثم قال : إن الحدث الأول من هذين الحديثين يدل على أن الحكم المذكور فيه فى المشركين إذا فعلوا هذه الأفعال ، لافى من سواهم ، وفى الحديث الثانى أن العقوبة فى ذلك كانت عند أنس (رضى الله عنه) بكفر إذ كانت تلك الأفعال مع الردة لا مع الإسلام ، ثم ذكر ما هو الوجه عنده فقال : إن قوله تعالى المذكور فيه جزاء لمن أصاب تلك الأشياء التى تلك العقوبات عقوبات لها ، وقد تكون تلك الأشياء ممن ينتحل الإسلام وممن سواهم ، فوجب استعمال ما فى هذه الآية على من يكون منه هذه المحاربة ، والسعى المذكور فيه إلى يوم القيامة ، من أهل الملة الباقيين على الإسلام ، ومن أهل الملة الخارجين عن الإسلام ، إلى غيره ومن أهل الذمة الباقيين على ذمتهم ، ومن أهل الذمة الخارجين عن ذمتهم ، كما دخل أهل هذه الفرق جميعا فى الآية التى بعدها وهى قوله تعالى « السارق والسارقة - الخ » انتهى مختصرا ص ٣١٧ ج ١ .

الفاعلين ، لا لحال الفعل ، وعلى هذا لادليل في الآية على أن المسلم لو فعل ذلك ، والعياذ بالله ثم حده حده كان له عذاب في الآخرة أيضا ، لأنه ليس جزاء للفعل ، على هذا التقدير بل الشناعة في الجزاء بشناعة الفاعلين ، وهذا موضع مشكل جداً يتجبر فيه الناظر ، فإن الآية تكون عامة بحكمها ثم تشتمل على بعض أوصاف المورد ، فيحدث التردد هل هي معتبرة في الحكم أيضا أم لا ، فيعتبرها واحدا ويجرى الحكم على المجموع ، ويقطع عنها النظر آخر ، ويزعم أن تلك الأوصاف مخصوصة بالمورد ، وبأخذ الحكم العام ، ويعديه إلى غيره . مما ليس فيه هذه الأوصاف ، وهذا مما يتعسر جداً وكثيرا ما يقع في القرآن مثل ذلك ، فإنه يبين حكما عاما ، ويومى إلى الوقائع أيضا ليبقى له ارتباط بالموضع والمورد أيضا ، فإذا ركب عبارة تعطى حكما عاما مع الايتمات إلى الوقائع تعسر إدارة الحكم على بعضها ، وترك بعضها ، وإدارة الحكم على المجموع . فاعليه فإنه مهم جدا . وهناك آية أخرى تتعلق بموضوعنا : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله » ومعناه عندي : أن إيجاب الصيام عليه ليخاف ويقنع عنه في المستقبل ، ويندم ، ولا يعود إليه ثانياً ، وحينئذ تكون تلك الصيام مغفرة له ، لأن مجرد الصيام مغفرة له ، وآية أخرى : « والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له » وقوله تعالى « فهو كفارة له » قال التفتازانى (فى المطول) : إن التنوين فى المسند على الأصل ، فلا تحتاج إلى نكتة ، أقول إلا تنوين المنعوت فإنها لا تخلو عن نكتة بخلاف التنوين فى المسند إليه ، فإنها لما كانت على خلاف الأصل لا تخلو عن نكتة مطلقا ، فالتنوين فى المسند المنعوت كما فى قوله

(صح أن الوزير بدر منير إذ توارى كما توارى البدور)

وفى المسند إليه ، كما فى قول عمرو بن أبى ربيعة المخزومى .

(وغابت قمير كنت أرجو غيابها وروح وريحان ونوم وسمير)

وعلى هذا فالتنوين فى قوله كفارة له : يفيد أن فى الحدود تكفيرا ، ما فإن التنوين فيه ليس حشواً ، على أن لفظ الكفارة . يدل على الستر ، لا على التطهير كل التطهير ، فلا دلالة فى الحديث على أن الحدود مكفرات بالكلية ، بل على أن فيها شيئا من التكفير والستر ، وأهل الحنفية (١) أيضاً لا ينكرونه .

تنبيه : واعلم أنه لا ينبغي أن يبحث فى الحديث عن المعانى الثوائى ، والمزايا ، وأن يدار عليها

(١) وإنما قالوا انها للزجر كما يدل عليه ما فى (المشكاة) عن جابر (رحمه الله تعالى) أن سارقا لما جرى به فى المرة الرابعة أمر به أن يقتل لأن المقصود من إجراء الحد كان الانزجار ، ولما لم ينزجر أمر بقتله ، وتطهير الأرض من وجوده .

المسائل فإن الحق عندي : أن لفظ الحديث ليس بحجة في هذا الباب لفشو الرواية بالمعنى ، فلا يتعين أنه من لفظه ﷺ ، أو من تلقاء الراوى ، فينبغى أن تؤخذ الأحكام من القدر المشترك وتدار عليه ، وإنما ذكرت هنا مسألة المعانى ، وأيدت منها للمذهب لثبوتها من دلائل أخرى ، وما جعلته مداراً ، واستدلالات .

والفصل عندي : أن الأحوال بعد إقامة الحد ثلاثة . فإن تاب المحدود بعده صار الحد كفارة له بلا خلاف ، وإن لم يتب فلا يخلو ، إما أنه انزجر عنه واعتبر به ولم يعد إليه ، فقد صار كفارة أيضاً وإن لم يبال به مبالاة ولم يزل فيه منهمكاً كما كان وعاد إليه ثانياً ، فلا يصير كفارة له ، ولذا صلى النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة غامدية وقال : « لقد تابت توبة لو انقسمت على أهل المدينة لو سعتهم » ولما لم تظهر تلك السباحة من ما عرّض الله تعالى عنه ، وعلم منه تأخر ما عدى إقامة الحد ، لم يصل عليه . فمذه أحوال فليراعها ، وهذا كالأسلام ، إن اشتمل على التوبة هدم ما سبق منه من المعاصي ، وإلا أخذ بالأول والآخر ، فإذا كان حال الأسلام الذى هو من أعظم المكفرات ما قد علمت ، فما بال الحدود التى تكفيرها مختلف فيه ؟ ! ولم كانت الحدود تنضمّن التوبة فى عامة الأحوال ، وقلما تكون أن تجرى عليه هذه العقوبات ، ثم لا يتوب فى نفسه ولا يزجر ، سيما فى عهد الصحابة رضى الله تعالى عنهم حكم فى الأحاديث بكونها كمارة مطلقاً (١) .

باب : من الدين النمرار من الفتن

قد يأخذ المصنف رحمه الله تعالى لفظاً من الحديث ، ويركب منه ترجمة بقطعة من الحديث ،

(١) بل أقول : إن بذلهم أنفسهم لإقامة الحدود وإجراء حكم الله تعالى عليهم من أعظم التوبة كيف لا ؟ ! وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم توبة فى حديث الغامدية ، فقال : « لقد تابت توبة » الخ ، وإليه أشار السفارنى فى عقيدته ص ٣٢٠ ج ١ فقال فى الرجل الذى أصاب حداً وجاء مترفاً وقال أصبت حداً الخ : إن هذا الرجل جاء نادماً ، تائباً ، وأسلم نفسه إلى إقامة الحد عليه ، وأندم توبة ، والتوبة تكفر الكبائر بغير تردد ، وبالجمله أنا قد علمنا من حال الصحابة (رضى الله عنهم) : أن أحداً منهم إذا أقيم عليه الحد كان حده يتضمن التوبة بلا مرية وحيث لا خلاف فى كونه كفارة ، وكذا كل لمن يفهم عليه الحد فإنه يتوب فى نفسه ، فإن الدم توبته وهو أمر قلبى لا يستدعى المعظ به ، وقلما يكون رجل يقام عليه الحد ، ثم لا يتوب إلى الله تعالى ولا يندم . بل يصر على المعصية ، فلا عليه أن يؤخذ بالأول ، والآخر ، ولا يغفر له ذنبه ، والغرض منه أن النزاع بين العلماء قد يرجع إلى نزاع ذهنى ، وذلك لعزّة مصداقه فى الخارج ، وحيث ينبغى أن لا يحجّر به كما سمعت عن الشيخ (رحمه الله تعالى) فى حديث « الأعمال بالنيات » فإنه لا خلاف فيه إلا فى جزئى ، أدر قلما يتفق أن يقع . ونظيره مسألة الباب ، والله تعالى أعلم بالصواب .

ویرید آن یجعلها مفیدة ، فیضیف إليها جملة من عنده ، ویدخل علیها «من» تبعیضیة ، لتكون له دلیلاً علی ترکب الإیمان . ونقول من جانب الخفیة : إنها ابتدائیة كما مر تقريره . «والفتنة» شیء يقع به التمییز بین الحق والباطل ، وبحث فی (الاحیاء) أن العزلة أفضل أو الخلطة ؟ قلت : بل هو مختلف باختلاف الاحیان ، والازمان ، ویستفاد من الحديث أن العزلة تكون أفضل فی زمان مخافة أن تجرح الفتن دینه ، والفتنة هی التي لا یعلم سوء عاقبتها فی أول أمرها ثم ینکشف بعد حین . وغرض البخاری أن صیاته دینه من الفتن ، وإن کان بعد حصول الدین ، لكن لیس ذلك من الدین وأجزائه .

باب قول النبی صلی الله علیه وسلم أنا أعلمکم بالله . الخ

العلم ، والمعرفة ، والیقین ، قد یطلق علی الاحوال أيضاً ، والعلوم لا تكون أحوالاً إلا بعد استیلائها ، وحيثئذ تكون عین الإیمان ، وهو المراد فی قوله صلی الله علیه وسلم . «من مات وهو یعلم أن لا إله إلا الله» الخ فالعلم ههنا بمعنی الإیمان أى یؤمن بتلك الكلمة وكذا فی قوله تعالى : «إنما یخشی الله من عباده العلماء» وهم المؤمنون الذین رسخ العلم فی بواطنهم ، وأشرب به قلوبهم ، وخالطت بها بشاشته فأوجد فیهم نوراً ، وحلاوة ، وانبساطاً ، فان أريد به هذا النحو من العلم الذی هو من الاحوال ، وهو الذی یتوجب العمل ، فهو عین الإیمان ، وزيادته یكون دلیلاً علی زیادة الإیمان ، ونقصانه علی نقصانه ، وإلا فالاستدلال منه علی طریق «الحاق النظر بالنظر» یعنى كما أن فی العلم مراتب ، كذلك فی الإیمان أيضاً ، فان العلم سبب الإیمان فاذا ثبت التشکیك فی السبب ینبغى أن یثبت فی مسیه أى الإیمان أيضاً .

«وأن المعرفة (١) فعل القلب» إن کان المراد من المعرفة هی الاضطرارية ، كما فی قوله تعالى

(١) وذهب الرازى : إلى أن العلم فعل ، ویستفاد ذلك من كلام البخاری أيضاً ، حيث جعل المعرفة فعل القلب ، والتصديق الاختیارى الذی هو أحد قسمی التصديق ، عند صدر الشریعة هو أيضاً فعل . وأما التفتازانى فقد علمت أنه جعل التصديق الغير الاختیارى من أقسام التصور ، قلت : وحيثئذ کان الواجب علیه أن یقید المقسم بالاختیارى لئلا یلزم علیه تقسیم الشیء إلى نفسه ، وإلى غیره ، فان التصور لیس قسماً من التصديق ، ثم لا یكون ذلك الاختیارى إلا فعلاً . وذهب الصدر الشیرازى فی الأسفار الأربعة : إلى أن العلوم كلها فعل ، وهو عندی حاذق ، وما یزأ به بحر العلوم فلعدم اکتناهه كلامه . ومن علوم الشیرازى أنه قال : إن الصور العلیة لیست قائمة بالنفس ، ولكنها حاضرة عندها حضور المصنوع ، عند الصانع ، والمخلوق ، عند الخالق ، وإن النفس تنشأ الصور ، كما أن الباری تعالى ینشأ المخلوقات ، وإن النفس الناطقة

« يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » فهي ليست بفعل بالمعنى اللغوي ، لأن أهل اللغة لا يسمون فعلاً إلا الاختياري ، وإن كان المراد منها ما تتقرر بعد التكرار ، وتغلب على الجوارح ، وتكون مكسوبة فهي فعل القلب قطعاً ، وعين الإيمان ، إلا أن الأوضح حينئذ أن يقول : وإن الإيمان فعل القلب ، لأنه أدل على مراده ، ولكنه يتفنن في أداء المقصود ، فتارة ، وتارة ، وهو المراد بما نقل عن إمامنا رضي الله تعالى عنه في (الإحياء) أن الإيمان معرفة ، وهكذا روى عن أحمد رضي الله تعالى عنه أيضاً ، إلا أنه إذا نقل عن الإمام الهمام رحمه الله تعالى جعلوا ينكرون عليه وإذا جاء عن أحمد رحمه الله تعالى مروا به كراماً .

أصم عن الشيء الذي لا أريده وأسمع خلق الله حين أريد

وقد مر نبذة من الكلام عند تحقيق محل الإيمان ، وإن الأولى أن يقول المصنف رحمه الله تعالى وإن الإيمان فعل القلب ، فراجعه . وقد يتخايل أنه أراد منه الرد على المعتزلة ، فانهم قائلون بأن المعرفة أول الواجبات ، ثم الإيمان كما مر فالمصنف يرد عليهم بأن المعرفة هي فعل القلب ، فتكون عين الإيمان ، فهي الواجب الأول لا أن المعرفة أمر وراء الإيمان ، لتكون أول الواجبات هي ، ثم يكون الإيمان بعده واجبا آخر .

« ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » وتقرير الاستشهاد على كون المعرفة فعل القلب ، بأن فيها إسناد الكسب إلى القلب ، فكما أن الكسب فعل . كذلك المعرفة أيضاً من فعله ، ومكسوباته ، فمن اعترض عليه بأن الآية في الإيمان لا في الإيمان فهو غافل عن طريقته في الاستدلال . « أمرهم بما يطيقون » وهو طريق الحكيم أي التشديد على نفسه ، والتيسير على غيره ، وهو طريق الأنبياء .

« يا رسول الله » ولم أر صيغة الصلاة في كلامهم عند الخطاب ، نعم في الغيبة ، وهكذا ينبغي أن يقتنى آثارهم عند القراءة فلا يتلفظ بها في مواضع الخطاب ، هو الرسم في الكتاب .

« وقد غفر الله لك الخ » وجوز الأشاعرة (١) وقوع الصغائر من الأنبياء عليهم السلام قبل

مادية في حقيقتها ، وإنما تدرج إلى التجرد بالرياضات . هكذا في تقرير الفاضل عبد القدير الكاملهري من تلامذة الشيخ (رحمه الله تعالى) .

(١) قال في عقيدة السفاريني ص ٢٧٢ ج ٢ قال الحافظ زين الدين العراقي : النبي صلى الله عليه وسلم معصوم من تعمد الذنب بعد النبوة بالاجماع ، وإنما اختلفوا في جواز وقوع الصغيرة سهواً ، فمنعه الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايني ، والقاضي عياض ، واختاره تقي الدين السبكي ، قال : وهو الذي ندين الله به انتهى مختصراً . وقال العلامة التفتازاني : وفي عصمتهم من سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر

النبوة ، وبعدها ، سهواً بل عمداً أيضاً ، ونقاها الماتريديّة مطلقاً ، والجواب عن الآية عندى . أن الذنب غير المعصية وههنا مراتب . بعضها فوق بعض ، ووضع لكل لفظ ، فالمعصية عدول عن الحكم ، وانحراف عن الطاعة ، ومخالفة في الأمر ، وترجمته (ناقرمانى) فهذا أشدها . ثم الخطأ ، وهو ضد الصواب ، وترجمته في الهندية (نادرست) ثم الذنب ، وهو أخفها ومعناه العيب ، فالسؤال ساقط من أول الأمر ، لأن في الآية ذكر مغفرة الذنوب ، أى ما يعد عيوباً في ذاته الشريفة ، وشأنه الرفيعة ، وقد سمعت : أن حسنات الأبرار سيئات المقربين . فتلعل ذنوبه من هذا القليل ، فالبحث ههنا بالصغائر والكبائر في غير موضعه ، فإن هذا التقسيم يجرى في المعصية ، دون الذنوب بالمعنى اللغوى ، بل هو موهم بخلاف المقصود ، ثم ههنا إشكالات : الأول أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم مغفورون فإمعنى التخصيص في حقه فقط ، مع كونهم مغفورين أيضاً والثانى أن مغفرة ما تأخر بما لا يفهم معناه ، فإنها تقتضى وجود الذنوب أولاً . ولم توجد بعد ، والجواب عن الأول : أن الذى هو مختص به هو الاعلان بالمغفرة فقط ، أما نفس المغفرة فقد عمهم كلهم ، وذلك لأنه قد أتاحت له الشفاعة الكبرى . وقدر له المقام المحمود . فناسب الاعلان بها في الدنيا ، ليثبت قواه يوم الفرع الأكبر ، ويسكر جأشه . ولا ترجف بواديه ، فلا يتأخر عن الشفاعة الكبرى ، التى هي منزلته ، ومقامه ، ولو لم يعل بها في الدنيا ، لتذكر ذنوبه أيضاً كما تذكرها ، ولما تقدم إليها كما لم يتقدموا ، فلما حلت به المغفرة الى لم تعاد سيئات من ذنوبه . وأعلن بها عن المنائر والمبار ، إلى يوم الحشر ، علم أنه هو المأدون فيها ، وهو النى الآسى والرسول المواسى . ولهذا المعنى لما عرضت الشفاعة على النبيين قالوا : ائنا نحمد الله فانه قد غفر له ما تقدم من ذنبه ، فدكروا هذا الوصف فالاعلان والاطلاع لهذا ، لأن المعصية لم تشملهم . والجواب عن الثانى : أما أولاً فالمنع بأن يقال : (١) إنا لا نسلم أن المعصية تستدعى وجود الذنوب أولاً ، بل المعصية على ما يأتى ، بمعنى أنك إن صدر عنك ذنب لن نؤاخذ بك . فهى بمعنى عدم المؤاخذة . وأما ثانياً : وبأن الجميع موجودة في علمه تعالى فصحت المعصية على الجميع دفعة ، لعدم التقدم والتأخر في علمه تعالى ، وثالثاً : أن المغفرة من أحكام الآخرة ، وهالك كالمأضبة وإن كان في الدنيا بعضها ماضيه وبعضها آتية . وحكمة الاطلاع مرت ، ثم إنه قال الشيخ ولى الله قدس سره العزيز . إن الوعد بالمغفرة

قبل الوحي وعده بالاجماع ، وكذا عن تعدد الكبائر عند الجمهور خلافاً للعشوية ، وأما سهواً فجوز الآكثرون . قال : وأما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور ، ويجوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة هذا كله بعد الوحي ، قال وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة انتهى محصراً .

(١) قلت وهذا الجواب على ما أتذكر ارتضى به الحافظ فضل الله التوربستى في شرح المصاييح .

باب من کره أن يعود الخ

$$(12 - 7r)$$

باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال

واعلم أن هذه الترجمة لها ارتباط بما تأتي ترجمة أخرى بعدها وهي باب « زيادة الإيمان ونقصانه » الخ وأخرج المصنف رحمه الله تعالى تحتها حديث أنس رضي الله عنه بمعنى حديث الباب ، ثم عبر بالتفاضل هنا ، والزيادة هناك ، وقوله « تفاضل أهل الإيمان في العمل » هنا على حد قولهم : تفاضل أهل العلم في المعاني والفقهاء ، فلا يرد أن العمل إذا كان عين الإيمان عنده وداخلا فيه ، كان مآل الترجمة إلى تفاضل الإيمان في الإيمان ، والمفاضلة بين الشيء ونفسه محال ، فاما معنى التفاضل في العمل ؟ فإن الفصاحة أيضاً داخلة في العلم ومع ذلك صح قولهم : تفاضل أهل العلم في الفصاحة ، فكذلك صح إطلاق التفاضل هنا أيضاً ، وإن كان العمل داخلا في الإيمان ، ثم إن لفظ التفاضل يستعمل فيما بين الأنبياء ، وسور القرآن ، ولا يقال فيها : إن هذه زائده وتلك ناقصة ، وكذلك في الأنبياء عليهم السلام أيضاً ، ولذا قال تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » ولم يقل « زدنا » لا بهامه التنقيص في الجانب الآخر ، والأنبياء عليهم السلام ليس فيهم دون ونقص ، بل لم أر لفظ النقصان في الإيمان أيضاً إلا في آثار عند السفاريني . والحاصل : أن التفاضل في الأشخاص والزيادة والنقصان في المعاني فالمصنف رحمه الله تعالى نظر في هذه الترجمة إلى حال العاميين . فوضع التفاضل بينهم ، وفيما يأتي نظر إلى نفس الإيمان ، فوضع لفظ الزيادة والنقصان ؛ لأنهما يستعملان في المعاني ، ثم أقول في تباين الترجمتين : إنه تعرض في هذه الترجمة إلى تفاضل الأعمال ، وإن كانوا في الإيمان سواء ، وفي الترجمة التالية إلى زيادة نفس الإيمان سواء كانوا متفاضلين في الأعمال أم لا . أو بعبارة أخرى : إن الكلام في هذه الترجمة في الموصوفين أي المؤمنين بحسب الأعمال ، وفي الترجمة الأخرى في نفس صفتهم ، وهي الإيمان دون الموصوفين ، وإن كان ينجر أحدهما إلى الآخر . وهذا الكلام على مختار الشارحين ، أما عندي فتلك الترجمة من أشكال التراجم من وجوه : الأول أن المصنف رحمه الله تعالى فرق في الترجمة على الحديثين ، فوضع ترجمة التفاضل على حديث أبي سعيد رضي الله عنه ، وزيادة الإيمان على حديث أنس رضي الله عنه مع اتحاد مادة الحديثين وإن كانا متعددين على اصطلاح الحديثين ، فإن وحدة الحديث وتعدد يدور عندهم على وحدة الصحابي وتعدد . لا على اتحاد مضمون الحديث ، واختلافه ، وبهذا المعنى قالوا : إن في مسند أحمد رضي الله عنه ثلاثين ألف حديث والثاني : أنه لا ذكر للعمل في حديث أبي سعيد رضي الله عنه بل فيه ذكر الإيمان فقط ، كما يدل عليه قوله : « أخرجوا من كان في قلبه حبة خردل من إيمان » ففيه ذكر مراتب الإيمان فقط ؛ بخلاف حديث أنس رضي الله عنه ، فإن فيه ذكر

الخير وهو العمل ، ولفظه : « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير » فينبغي أن ينعكس حال التراجم ، ويترجم على حديث أبي سعيد بزيادة الإيمان ونقصانه ، لعدم ذكر الأعمال فيه وعلى حديث أنس رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في العمل لمجيء ذكر العمل فيه مع أن المصنف رحمه الله تعالى عكس في التراجم . والثالث : أن اللفظين إذا وردا في الحديثين فلم أخرج في الأصل لفظ الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه والخير في حديث أنس رضي الله تعالى عنه ولم لم يخرج في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه لفظ الخير في الأصل ، والإيمان في المتابعة . وحاصله : أنه أخرج لفظ الإيمان والخير في الحديثين وجعل أحدهما أصلاً ، والآخر متابعاً ، فلم لم يعكس الأمر ؟ ولم يجعل التابع أصلاً ؟ والأصل تابعاً ؟ والرابع : أن مسألة الزيادة والنقصان قد كانت مضت مرة فلم أعادها مرة أخرى والشارحان لم يتكلموا فيه إلا كلاماً سطحياً ، مع أن المقام يحتاج إلى إيضاح وبيان وإتمام ؟ والحافظ ابن تيمية رحمه الله وإن تكلم في كتابه على مسألة الإيمان مفصلاً لكنه لم يلتفت فيه إلى حل تراجم البخاري ولم يكن ذلك موضوعه ولو فعل لأحسن ، فقول : أما الجواب عن الرابع فإنه سهل ، وهو أن الترجمة السابقة لم تكن في مسألة الزيادة والنقصان قصداً ، بل كانت استطراداً ، ولذا لم يخرج لها حديثاً هناك . وهنا قصدي فلذا أستدل عليها على نهج كتابه . وأما الجواب عن الثالث : فهو أنه من علوم المصنف رحمه الله تعالى ولا ندرى ماوجه . وأما الجواب عن الأول ، والثاني ، فلا يتضح إلا بعد المراجعة إلى حديثهما عند مسلم ، وسأذكره ، ولكن أذكر أولاً جواب الحافظ ، قال الحافظ رحمه الله تعالى في الجواب عن الأول ، والثاني ، ما حاصله : إن الحديثين « كانا صالحين » « لزيادة الإيمان ونقصانه » « والتفاضل في الأعمال » ترجم بكل من الاحتمالين ، وخص حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في الأعمال ، لأنه ليس في سياقه ذكر التفاوت بين مراتب الإيمان ، فلم تناسب به ترجمة الزيادة والنقصان ، بخلاف حديث أنس رضي الله تعالى عنه ففيه التفاوت في الإيمان ، القائم بالقلب ، من وزن الشعيرة ، والبرة ، والذرة ، وأجاب عن الرابع : أن الزيادة والنقصان فيما مر كان في الإيمان وأراد هنا أن يتكلم في زيادة نفس التصديق ونقصانه ، قلت : ما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى لا يغني شيئاً ، لأن المصنف رحمه الله تعالى لم يتكلم في زيادة الإيمان باعتبار نفس التصديق بحرف ، وإنما اختار تركيب الإيمان والزيادة فيه ، سواء كانت من تلقاء الأجزاء ، أو الأسباب ، ولذا لم يقابل بين التصديق ، والأعمال ، ليقال : إنه أراد في حديث أنس رضي الله تعالى عنه إثبات الزيادة والنقصان في نفس التصديق ، وإنما الزيادة والنقصان عنده باعتبار المجموع ؛ فاذن توجيه الحافظ رحمه الله تعالى من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله ، وكذا حواشه عن

الأول ، والثاني ، غير نافذ ، لأن تفاوت الموزونات وذكر المراتب ورد في حديث أبي سعيد رحمه الله تعالى أيضاً كما هو عند (مسلم) ، ولئن سلمنا أن تفاوت المراتب ليس في طريق المصنف رحمه الله تعالى خاصة ، فلا يصح الجواب أيضاً ، لأنه لا ذكر للأعمال في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه ، كما أنه لا ذكر فيه لمراتب الإيمان ، فحديثه لا يصلح لترجمة التفاضل كما أنه لا يصلح لترجمة الزيادة والنقصان ، فكيف ترجم بالتفاضل في الأعمال ، فكلام الحافظ رحمه الله تعالى يصلح جواباً عن عدم ترجمته بالزيادة والنقصان لا عن ترجمته بالتفاضل في الأعمال وحينئذ أقول : إن البخاري رحمه الله تعالى إنما خصص حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في الأعمال لأمرين : الأول : أنه رحمه الله تعالى نظر إلى روايتهما المفصلتين : فحديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه أخرجه (مسلم) في صحيحه مفصلاً ، وفيه ذكر الأعمال أيضاً ، ولفظه « يقولون ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون فيقال لهم : أخرجوا من عرفم » ثم ذكر بعده مراتب الخبر على الترتيب وفي آخره « فيقبض الله قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيراً قط » وليس فيه ذكر الإيمان ، وكلمة التوحيد ، وإن كان معتبراً قطعاً لكونه مفروغاً عنه ، فإن الأعمال لا عبرة لها بدون الإيمان . وأما حديث أنس رضي الله تعالى عنه فلم يجد فيه ذكر الأعمال في أحد من طرقه ، بل فيه بعد ذكر الشفاعة « فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة أو شعيرة من إيمان فأخرجه » وليس في آخره ذكر العمل ، ولعل نظر المصنف إلى هذين المفضلين ، وحينئذ لا شك أن الطريق الأول لا شتماله على ذكر الأعمال يصلح لترجمة التفاضل في الأعمال وكذا الثاني أيضاً يصلح لما ترجم به . والثاني : أنه أخرج لفظ الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله عنه ، وعين مراده بذكر المتابعة ، « بالخير » وهو العمل ، فكأنه نبه على أن المراد من مراتب الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله عنه ، إنما هو مراتب الأعمال فجعل لفظ الإيمان مفسراً ، والخير مفسراً « بالكسر » : وإطلاق الإيمان على الخير جائز عنده بل هو أوضح في مراده ، وعكس في حديث أنس رضي الله تعالى عنه فأخرج لفظ الخير في الأصل ، وعين مراده بإخراج لفظ الإيمان في المتابعة ، فلما اختلفت محط الفائدة في سلسلة أسباب النجاة في الحديثين ، تكون الأعمال في الأول ، ومراتب الإيمان في الثاني ، ووضع عليهما التراجم كما ترى ، ونبه عليه بأحراج المتابعات ، شرحاً لما في المن . بقي أنه لم جعل الإيمان أصلاً والخير متابعاً في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه على عكس حديث أنس رضي الله تعالى عنه ؟ فقد مر مني أنه من علوم المصنف رحمه الله تعالى . والخاص : أن حديث أبي سعيد لما اشتمل على ذكر الإيمان في الأصل ولا بد أن يكون هناك أحد أهلاً للإيمان أيضاً . فأخذ منه لفظ أهل الإيمان ، وأخذ من متابعة الخير لفظ الأعمال ، وركب من مجموع الأصل والمتابعة ترجمة فقال : تفاضل أهل الإيمان في

﴿رباني فيض الباري جلد ١﴾ * * * ١٠١ * * * ﴿كتاب الايمان﴾

الأعمال ، وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه جعل الخير إيماناً للمتابعة ، ثم أخذ من المجموع ترجمة زيادة الايمان ونقصانه ، وقد مرّ مني أنه لم يكن جرى ذكر تلك المسألة ، على طريق المترجم له ، بل كان ذكرها استطراداً ، فأراد أن يذكرها على طريق المترجم له أيضاً كما قاله الحافظ رحمه الله تعالى هذا كلام على ترجمة المصنف رحمه الله تعالى . أما الكلام في الحديث ففيه أيضاً غموض ودقة : الأول أن المراد من الخير ما هو ؟ والثاني أن الذين يخرجون في الآخر من هم ؟ فاعلم أنه اتفق الشارحون على أن الخير في الحديثين زائد على نفس الايمان ، لقوله تعالى «أو كسبت في إيمانها خيراً» فهذا دليل واضح على أن المراد من الخير هو العمل الزائد على الايمان ، وكذا قوله تعالى «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» وأرادوا بالخير فيهما ما يعم الجوارح ، والقلب ، قلت : أما الخير في حديث أبي سعيد ، فالمراد به أعمال القلب فقط ، كحسن النية ، وغيره ، لأن فيه ذكر الخير ، بعد أعمال الجوارح ؛ لأن الشفعاء لما يخرجون من كان عندهم أعمال الجوارح يقولون : ربنا ما بقي فيها أحداً أمرتاً به ، وهم أصحاب أعمال الجوارح . فيقول : ارجعوا فمن وجدتم في قلبه ، مثقال دينار من خير فأخرجوه إلى آخر المراتب ، فلا بد أن يراد من الخير غير أعمال الجوارح ، فإنهم أخرجوا في المرة الأولى ، وإما أذن في هذه المرة فيمن كان عندهم خير على مراتبه ، فلا يكون إلا من الأعمال القلبية . وأما في حديث أنس رضي الله تعالى عنه فالمراد فيه من الخير هو نور الايمان ، وانفساحه وانبساطه دون العمل القلبي ، بل ما هو من آثار الايمان ؛ لأنه لا ذكر في حديث أنس رضي الله تعالى عنه للأعمال أصلاً ، بل فيه ذكر مراتب الخير من أول الأمر مع ذكر لا إله إلا الله فيكون قربته على أن المراد منه ما هو من لواحقها لا إله إلا الله ، كالماء مثلاً ، ولأن في حديث أنس رضي الله تعالى عنه في بعض ألفاظه : مثقال حبة برة أو شعيرة من إيمان ، فهذا دليل على أن تلك المراتب يجب أن تكون من الايمان ، فإذا جعلت الخير فيه من لواحقاته ، وثمراته ، بخلاف حديث الباب ، فإنه لا ذكر فيه للايمان في اللفظ ، وإن كان معتبراً قطعاً . فلا علينا أن لا نريد فيه من الخير آثار الايمان ، مع أنه لا إيمان فيه في اللفظ إلى مراتب نفس الايمان أيضاً ، وحينئذ فالتفاوت في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه راجع إلى أعمال القلب ، والتفاوت في حديث أنس رضي الله تعالى عنه إلى ما هو من آثار كلمة الاخلاص ، وعلى هذا التقرير فالأصل في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه لفظ الخير وإنما أخرج المصنف رحمه الله لفظ الايمان في الأصل ، والخير في المتابعة ، تنبيهاً على أن المراد من الايمان هنا هو الخير ، الذي هو من الأعمال ، وعكس في حديث أنس رضي الله تعالى عنه للتنبيه على أن المراد من الخير هو الايمان . فان قلت : إنك جعلت الخير في حديث أنس رضي الله تعالى عنه من آثار الايمان ، وآثار الشيء غيره ، فلا يثبت الزيادة والنقصان في الايمان ، وهو خلاف ما رامه المصنف رحمه الله تعالى

قلت : وقد مرّ مراراً أن آثار الإيمان عند المصنف رحمه الله تعالى أيضاً من الإيمان ، فلا بأس في تفسيره الخير بالإيمان ، والتفاوت فيها يكون عين التفاوت في الإيمان . ثم اعلم أن حديث أنس رضي الله تعالى عنه عند (مسلم) مفصل ، ومجمل ، وليس في المفصل ذكر كلمة الإخلاص ، إلا في المرتبة الرابعة ، وهم الذين يقول النبي صلى الله عليه وسلم فيهم : « اتذن لي فيمن قال لا إله إلا الله قال ليس ذلك لك » والمراتب الثلاثة قبلها لا ذكر فيها للكلمة وهي مرادة قطعا ، فإنها مذكورة في الثلاث منها في الطريق المجمل ، وانقطعت « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة » إلى آخر المراتب وإنما حذفها من المفصل ؛ لأن المقصود ذكر ما به الفرق دون ما هو مشترك في الكل ، فحذف المشترك ، وذكر المختص ، وعلى هذا فالفرق بين حديثي أبي سعيد رضي الله تعالى عنه وأمس رضي الله تعالى عنه ، أما أولا فبذكر الأعمال في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه . دون أنس رضي الله تعالى عنه . وأما ثانيا فبأن الخير في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه من أعمال القلب ، وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه من متعلقات لا إله إلا الله وآثاره ، فالخير في حديث أنس رضي الله تعالى عنه من متعلقات الكلمة ، لا من الأعمال القلبية ، وفيه إيمان إليه أيضاً دون حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه ، لعدم ذكر الكلمة في حديثه في أحد من طرقه . ولعلك علمت بما قلنا أن الخير عندى زائد على الإيمان في كلا الحديثين ، إلا أنه من أعمال القلب في حديث الباب ، ومن متعلقات الإيمان في حديث أنس رضي الله تعالى عنه ؛ بخلاف ما اختاره الدارحون فإنهم جروا فيها على طريق واحد . ثم إن المراتب في الحديثين مشتركة . والآخر مشتركة ، فالذين أخرجوا في المرة الأخيرة ، في حديث الباب ، هم الذين أخرجوا في حديث أنس رضي الله تعالى عنه ، وهم الذين ليس عندهم عمل من عمل الجوارح ، ولا عندهم شيء من أعمال القلب ، ولا من ثمرات الإيمان شيء ، وإنما يخرجهم أرحم الراحمين بلا عمل عملهم ، ولا خير قدموه . بقى الكلام على الأمر الثاني : أي الذين يخرجون بلا عمل . من هم ؟ فالشيخ الأكرم رضي الله عنه لما رأى أن هؤلاء عندهم التوحيد فقط ، وايسر عندهم الشهادة بالرسالة : ذهب إلى أنهم أهل الفترة ، وإذ لم يدركوا زمن الرسالة ؛ فنجاتهم تدور على التوحيد فقط . أقول : ليس الأمر كما قاله الشيخ الأكرم رحمه الله ، بل هم الذين عندهم التوحيد والرسالة ، وإنما اكتفى بذكر التوحيد ؛ لأن تلك الكلمة صارت شعارا للإسلام وعنوانا له فتضمنت الشهادة بالرسالة واستغنت عن ذكرها صراحة ، ثم عندى حديث قوى في امتحان أهل الفترة في المحشر بأنهم يؤمرون أن يلقوا أنفسهم في النار . فمن اتهم منهم بها ، ومن أبى هلك ، وكذا من زعم أنهم الذين عندهم القول بها فقط . أي مع دخول عن التصديق في الباطن ، فقد أخطأ ؛ لأنه

مناسبة له كما فعل في قوله صلى الله عليه وسلم « إذا أمّن الإمام فأهّنوا » وفي لفظ « إذا أمّن القارىء » فالحديث واحد ، فأخرج الأول في الصلاة ؛ لأن لفظ الإمام يناسبها ، ووضع ترجمة مناسبة وأخرج الثانى فى الدعوات ، فان القراءة لا تنحصر فى الصلاة ، بل تكون خارجها أيضاً . والذي عندى أن تدار المسئلة على القدر المشترك ، ولا ينبغي أخذها عن خصوص لفظ فانه لا يتعين أنه لفظ صاحب الشريعة أو لفظ الراوى ، والله أعلم .

حكمة بالغة

واعلم أن كلمة الاخلاص لاستئصال الاشرار فى العبادة ، دون الاشرار فى الذات ، وعليه تبنى دعوة الانبياء عليهم السلام ، لأن منكرى الربوبية أو المشركين فى الذات كانوا أقل قليل ، فلم يريدوا بتلك الكلمة . إلا الرد على الدين كانوا يشركون فى العبادة ، كما حكى الله تعالى عنهم « مانعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زافى » يعنى أن الله سبحانه واحد ، وهؤلاء مقربون اليه ، والعبادة بالله . وقال تعالى « وإذا ركبوا فى الفلك دعواوا الله مخلصين له الدين » وقال تعالى « وإذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون » ولم يقل يمجحدون ، فلم أنهم لم يكونوا منكرين لتلك الكلمة رأساً ، لأن الاستكبار بعد العلم ، وقد مر أن أول من بعث لدحض الكفر هو نوح عليه الصلاة والسلام ، وقبله لم يكر إلا الإيمان فقط ، ثم جاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام وقابل مع قوم نمرود ، وكانوا يشركون فى العبادة ، فرد عليهم بأبلغ وجه وأتم تفصيل . وعلى هذا فالملة الابراهيمية هى استئصال الاشرار فى العبادة ، بنى موسى وعيسى عليهما السلام فلم يكونوا بعثوا فى مقابلة الكفر ، بل إلى بنى اسرائيل ، وكانوا مسلمين باعتبار قومهم لأنهم كانوا من أولاد يعقوب عليه الصلاة والسلام ، ثم جاء بعد كلمهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد انمحت آثار الانبياء ، واندرست تلك الكلمة ، وانقطعت عن أصلها وفرعها ، حتى لم يكن يعرفها أحد ، فأحيها ، وأسسها ، وأقامها على سورها ، ليغيظ بها الكفار ، فمن عرف تلك الكلمة ، أو قالها ، فقد قالها مقلداً إياه صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه هو الذى أحيها وعلمها الناس ، ولذا يقال له : إله على الملة الابراهيمية ، وحينئذ القول بتلك الكلمة فقط تضمن الشهادة بالرسالة أيضاً ، وعايه فليحمل حديث مسلم : « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » ليس معناه ولو بدون الشهادة بالرسالة بل معناه أن من قال تلك الكلمة مقلداً ومقتدياً به صلى الله عليه وسلم دخل الجنة . فانه قد أقر بالرسالة وشهد بها أيضاً ، حتى أنهم صرحوا أن أحداً لو قالها بدون تقليده صلى الله عليه وسلم كسنوح السوانح ، لا يكون من الايمان فى شيء ، فظهر منه وجه آخر ، لحذف الشهادة بالرسالة فى الحديث . ثم اعلم أن صيغة الشهادة غلبت

عليها جهة الايمان ، وليست من عامة الاذكار ، بخلاف لا اله الا الله ، فان فيها جهة كونها ذكرا من الاذكار أيضا ، بخلاف الشهادة بالتوحيد والرسالة ، فانها ليست ذكرا ، بل هي ايمان ، ولذا إذا تذكر الشهادة بالتوحيد ، تضم معها الشهادة بالرسالة أيضا ، فان الايمان لا يتم بدونها ، وتلك الكلمة (بدون لفظ الشهادة) قلما تذكر معها الجزء الثاني ، لانه تنتقل ههنا إلى الاذكار ويراد بها أصحاب هذا الذكر ، فمعنى قوله صلى الله عليه وسلم ائذن لي فيمن قال : « لا اله الا الله » أى فى أصحاب هذا الذكر ، وهم الدين أدوا الشهادتين ، ولا نظن : أن المراد من أصحاب هذا الذكر هم الذين ذكروا بتلك الكلمة مراراً ، فافهم أصحاب الأعمال ، بل أريد به أنه صار عنوانا للمسلمين . لأجل هذا ، فذكر العنوان المشهور وأراد المعنون المخصوص ، وإنما عنوانهم بذلك ليعلم وجه خروجهم من جهنم بدون عمل وخير . وهذا وجه ثالث لحذف ذكر الشهادة بالرسالة ، فدونك رابعا أيضا : وهو أن لا اله الا الله لا تزال تبقى المعاملة بها إلى الابد لأن الاذكار تبقى فى الجنة أيضا : وقد مرّ منى أن فيها جهة الذكر أيضا بخلاف « محمد رسول الله » فان فيه جهة الايمان فقط ، وليست فيه جهة الذكر ، وإنما الذكر فى حقه صلى الله عليه وسلم هو الصلاة عليه ، لتلك الكلمة فالمعاملة مع تلك الكلمة ، وهى القول بها تنتهى بانتهاء تلك الحياة . وليست معها معاملة بعد انقطاع تلك النشأة ، بخلاف كلمة التوحيد ، فان معها معاملة فى المستقبل أيضا ، ولذا وردت فى الحديث تلك الكلمة فقط دون محمد رسول الله . فان القول بها مضى فى الدنيا ، وأما فى الجنة فليس هناك الا الاذكار وهو ليس منها « بجرّ قيصه » هذا من عالم الرؤيا فلا تجرى فيه مسألة الاسيال « تأولت » والنأويل عند السلف طلب المآل ، وبيان المراد كما فى قوله تعالى : « هذا نأويل رؤياى » أى مرادها ومصدقها ، لاما أصطلح عليه المناخرون من صرف الكلام عن الظاهر . « الدين » فان القميص كما تكون وقاية للأبس من الحر والقرّ والوقاحة ، كذلك الدين يكون جافطاً اعرضه فى الدنيا والآخرة .

٢١٢٢٢٢٢٢

١٢٢٢٢٢٢٢

١٢٢٢٢٢٢٢

باب الحياء من الايمان

وقد مرّ منى أن الحياء كالأمانة مقدمة الإيمان عندى . والأمانة وصف يعتمد بها الناس على حامليها فى أنفسهم ، وأموالهم . وليست بمعنى الوديعة التى فى الفقه ، ولذا أنكرت الأرض والسموات عن حملها . حين عرضت عليهن ، لأنهن لم يكن هذه الأمانة ، ولم يكن حاملة للملك الاوصاف . وإنما سبقها الانسان مع ضعفه : لانه كان حاملا لهذه الاوصاف ، وبعبارة أخرى إعطاء كل دى حق حقه ، ووضع كل شىء مكانه أمانة ، وضدّها عن ، وهو حط الشىء عن

مرتبته ، ولذا قال النبي ﷺ (مامعناه) لأنس « يا بني إن قدرت أن تصبح وتمسى وليس في قلبك غش لأحد فافعل الخ » ثم المصنف رحمه الله يجعل « من » تبعيضية ، ونحن نجعلها ابتدائية كما قررنا

باب فان تابوا وأقاموا الصلاة الخ

غرض المصنف رحمه الله : أن تلك الأعمال من الأيمان ، فكما أنه لا نجاة في الآخرة بدو الأعمال كذلك لا يكف القتال عنهم في الدنيا إلا بها . قال الامام الشافعي ومالك رضي الله عنهما : إ تارك الصلاة يقتل حداً لا كفراً ، والفرق بين الحد : والتعزير ، أن الحد لا يمكن رده للقاضي أيضاً فانه من حقوق الله تعالى ، بخلاف التعزير فانه مفوض إلى رأيه ، وقال أحمد رضي الله عنه : إنه يقتل كفراً ، وقال إمامنا الأعظم رضي الله عنه : انه ليس بكافر ، ولا يقتل ، ولكنه يحبس ثلاثاً فان عاد إلى الصلاة فيها وإلا يضرب ضرباً يتفجر منه الدم ، نعم لو قتله الإمام تعزيراً وسع كما وسع له قتل المبتدع . قلت : وجاز في السرقة للقاضي أن يقطع اليد تعزيراً وعليه أحمل ما ورد فيه القطع فيما دون عشرة دراهم ، وتتمام البحث يحى . في السرقة إن شاء الله تعالى . وقد قال لي بعض الفضلاء : إن في تذكرة المخدوم (١) هاشم السندهى إشارة إلى جواز قتل تارك الصلاة عند تعزيراً ، ولنا عند أبي داود ص ٢٠١ عن ابن محيرز أن رجلاً من بني كنانة يدعى المخدجى سم رجلاً بالشام يدعى أبا محمد يقول : إن الوتر واجب ، قال المخدجى فرحت إلى عبادة بن الصمام رضي الله عنه فأخبرته فقال عبادة رضي الله عنه : كذب أبو محمد سمعت رسول الله ﷺ يقول : خمد صلوات كنهن الله على العباد فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئاً استخفاهما بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد ، إن شاء عذبه ، وإن شاء أدخله الجنة انتهى فلو كان تارك الصلاة كافراً لجرم بدخوله النار ، ولكنه أتى أمره تحت المشيئة ، فلم أنه

(١) وهو من قضاة البلدة (طمطها) ومعاصر للشاه ولي الله (رحمه الله تعالى) ولم يتيسر له لقاءه لأنه حصلت له الإجازة من كتابته ، قلت : ولعله يكون إذ ذاك صغيراً ، وكانت عنده ذخيرة من الكتب النادرة والأسف على أنه لم يبق اليوم في ذريته أحد من العلماء ولم يبق لكتبه حافظ إلا دابة الأرض فاما الله وإليه راجعون . هكذا وجدناه فيما ضبطه الفاضل عبد القدير من تقارير الشيخ (رحمه الله تعالى) . ثم النور من المفيدى عدى ، وقد لا يبدل في حق الحنفية و (المفيد) عندى من يأتي بكلام القوم مع إيضاح وي من قبله ، أما من خاض اللجج ، واقحم الغمار ، وحل المعضلات ، ونقح كليات القوم ، رمز بين المفرد والمفرط ، فهو (محقق) عندى وقليل ما هو . هكذا سمعت من حضرة الشيخ (رحمه الله تعالى) .

فائق . ونقل فيه مناظرة الإمام الشافعي وأحمد رضي الله عنهما قال الشافعي لأحمد رضي الله عنه : سمعتك تقول . إن تارك الصلاة كافر . قال : نعم . قال : فما سبيل إسلامه ؟ قال أن يصلي قال : وهل تقبل صلاة الكافر ؟ فسكت أحمد رضي الله عنه .

بقي تواتر السلف باطلاق الكفر على ترك الصلاة ، فالأمر عندي أنه بمعنى كفر دون كفر لأنني لا أعلم من حالهم إلا أنهم عاملوا مع أمراء الجور معاملة الفساق ، حتى صلوا على جنازتهم وصلوا خلفهم الفرائض ، وتمسك النووي رضي الله عنه بحديث الباب على قتل تارك الصلاة . وفيه نظر ؛ لأن القتال غير (١) القتل وفي الحديث ذكر القتال ، دون القتل ، والقتال بمعنى الجدال ، كما في الحديث « أقتل يا سعد ؟ » وما عند « الترمذي » فليقلنا له لمن مر بين يدي المصلي ، فمن هذا الباب ، وكتب (النووي) رحمه الله تعالى تحته مسائل الدية . بأنه لو قتل المار أحد هل يجب به الدية أم لا ؟ فأوهم أن المراد من المقاتلة القتل ، وهو غلط ، وكان الأولى أن لا يكتب هناك تلك

(١) قاله (الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد) وهو من أعيان القرن الثامن ويقال : إنه شافعي ، ومالكي قال الشاه عبد العزيز في بستان المحدثين : انه لم يخل رجل مثله أجود علماً ، وأدق نظراً لا في السلف ، ولا في الخلف وله كتاب شهير بين الأنام « بالإمام » في خمس عشرة مجلد ولم يطبع وليس مفقوداً ، وقد طالعت نسخته ، وله شرح يسمى بالإمام وقد طبع من إملاته (إحكام الأحكام) وروى . أن الحافظ شمس الدين الذهبي ، ذهب إليه مرة ، وكان الشيخ في شغل له ، فسلم عليه فرد عليه السلام ، وقال : من أنت وقد كان سمع اسمه ، دون لقبه ، فأجابه باسمه ، ولم يذكر لقبه ، فسأله الشيخ (رحمه الله تعالى) عن أبي محمد الكاظمي من هو ، فأجاب من ساعته أنه (سفيان بن عيينة) فنظر إليه الشيخ من القرن إلى القدم وكأنه تحير من سرعة جوابه ، وكان الشيخ (رحمه الله تعالى) معاصراً لابن تيمية (رحمه الله تعالى) ولم أر في التراجم أن الحافظ (رحمه الله تعالى) لقي الشيخ (رحمه الله تعالى) أم لا . مع أن الحافظ (رحمه الله تعالى) أقام بمصر إلى زمان ، وكان الشيخ (رحمه الله تعالى) أيضاً هناك ، فان لم يكن لقبه فكأنه لم يحسن ، وكان الشيخ تقي الدين (رحمه الله تعالى) من أهل الطريقة صاحب الكرامات الباهرة ، معتدل المزاج لم يكن يتعصب للذهب ، ويتكلم بغاية الانصاف ، حتى أنه ربما يأتي بكلام يفيد الحفية ويترشح منه أنه يقصده بخلاف الحافظ ابن حجر (رحمه الله تعالى) فإنه لا ريب أنه حافظ يتكلم في غاية المتانة والتيقظ ، لكنه لا يريد أن ينتفع الحنفية من كلامه ولو بجناح بعوضة ، فان حصل فذلك بلا قصد منه ، ونظيره في العدل والنصفة منا الحافظ الزيلعي (رحمه الله تعالى) وكان أيضاً من أهل الطريقة ، وقد جربت من أهل الطريقة ذلك العدل والانصاف ، ونرجو منهم فوق ذلك فاهم عباد الله والشيخ ابن الهمام (رحمه الله تعالى) أيضاً من أهل الطريقة وهو منصف أيضاً غير أنه قد يخرج عن الاعتدال يسيراً حماية لمدحه . كذا في تقرير الفاضل عبد القدير والفاضل عبد العزيز ملتقطاً من المواضع المتفرقة ومعرناً

المسائل . فان الحديث لا تعاق له بمسئلة القتل ، وذكر تلك المسائل يوهم ذلك . ثم عن « محمد بن الحسن » رحمه الله تعالى أنه يقاتل مع قوم تركوا الختنة ، أو الأذان ، وفهم منه بعضهم ان الأذان عنده واجب . قلت (١) بل القتال إنما هو على ترك شعار الاسلام والأذان ، والختنة ، من شعاره فمن نسب اليه وجوب الأذان منا فقد توهم من هذه المسألة ، فاذا ثبت عنه جواز القتال من هؤلاء ، فمن تارك الصلاة أولى ، ثم ههنا مهم (٢) : وهو أنه كيف امتنع عمر رضي الله تعالى عنه عن قتال مانعي الزكاة مع هذا الحديث الصريح ؟ والحل ما في رسالتي (إكفار الملاحدين) وأوضحته في مواضع وخلاصته أن اختلاف الشيخين إنما كان في غرض مانع الزكاة ، فجعله عمر (رضي الله تعالى عنه) بغيرهم وجعله أبوبكر (رضي الله تعالى عنه) الردة ، من حيث إن الإيمان اسم لا التزام كل الدين فمن فرق بين الصلاة ، والزكاة ، فكأنه لم يؤمن بالكل ، ومن لم يؤمن بالكل ، فهو كافر قطعاً . وهو نظر الحنفية ، أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه لا تشكيك في الالتزام وقد مر الخلاف في تحقيق الواقعة ، والكشف عنها ، ولو تحقق عند عمر رضي الله تعالى عنه أنهم أنكروا الزكاة رأساً لا كفرهم هو أيضاً ، ولم يتردد أصلاً ، وذكر مثله العلامة الحافظ الزيلعي رحمه الله تعالى في (تخريج أحاديث الهداية) من الجزية ، وفي (المستدرک) ٣٠٣ ج ٢ عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه « لأن أكون سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث أحب إلي من حمر النعم » ، وذكر منها قوما قالوا نقر بالزكاة في أموالنا ، ولا تؤديها إليك ، أيحل قتالهم ؟ انتهى مختصراً وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين فعلم منه أنهم لم ينكروا الزكاة رأساً كيف ولو أنكروها عن

(١) قال النووي : ان هذا الحديث يستدل به على وجوب قتال مانعي الصلاة ، والزكاة ، وغيرها من واجبات الاسلام قليلاً كان أو كثيراً . قال الشيخ العيني (رحمه الله تعالى) : فمن هذا قال (محمد بن الحسن) (رحمه الله تعالى) إن أهل بلدة ، أو قرية ، إذا أجمعوا على ترك الأذان فإن الإمام يقاتلهم ، وكذلك كل شيء من شعائر الاسلام اه قال الشيخ ومن هنا صار الحديث معمولاً به عندنا أيضاً فإنه لما جاز القتال من تارك الأذان فمن تارك الصلاة بالاولى .

(٢) وقد تعرض إليه العيني (رحمه الله تعالى) في ص ٢١٣ ج ١ وراجع كلامه ، وحينئذ تقدر قدر كلام الشيخ قدس الله سره . - نعم ذكر العيني (رحمه الله تعالى) كلاماً في ص ٢١٢ ج ١ وهو مفيد . قال وسأل الكرماني ههنا عن حكم تارك الزكاة ثم أجاب بأن حكمه حكم تارك الصلاة ، ولهذا قاتل الصديق (رضي الله تعالى عنه) مانعي الزكاة : فان أراد أن حكمهما واحد في المقاتلة فسلم ، وإن أراد في القتل فممنوع ؛ لأن الممتنع من الركعة يمكن ان تؤخذ منه قهراً بخلاف الصلاة ، أما إذا انتصب صاحب الزكاة للقتال لمنع الزكاة فإنه يقاتل ، وبهذه الطريقة قاتل الصديق (رضي الله تعالى عنه) مانعي الزكاة ولم ينقل أنه قتل أحداً منهم صبراً اه

أصلها لما كان في كفرهم موضع ريب لمن له أدنى علم ، فإنها من الضروريات وانكارها كفر لا محالة ، وإنما زعموا أن الزكاة جباية مال كما يجبي السلطان من الرعايا جبايات من جهات ، فكانت إلى النبي صلى الله عليه وسلم في عهده ، وإذا ولينا نحن ولاية منا فقد سقطت ، وبقيت كسائر الجبايات على رأى الوالى . ومنصب الخلفاء عندى فوق الاجتهاد ، وتحت التشريع ، من حيث أن صاحب الشريعة أمرنا باقتدائهم مطلقا . ومن هذا الباب زيادة عثمان رضى الله تعالى عنه في الأذان وجمع عمر رضى الله تعالى عنه الناس في التراويح خلف امام واحد ، فلا يرجع اختلافهم إلى مسائل الأصول . فلا يقال ان الاختلاف في الشيخين كان في حكم تعارض العموم والخصوص كما قرروا ولعل الأمر يحوم حول ما قررنا ، فافهم واستقم « إلا بحق الاسلام » كالمقصود وزنى المحسن والارتداد .

باب من قال إن الإيمان هو العمل

وبعد الشيخ قطب الدين في بيان الغرض حيث قال : إن المصنف رحمه الله تعالى انتقل إلى الرد على المرجئة القائلين بأنه القول بلا إله إلا الله فقط ، فقال : ردأ عليهم إنه « عمل » وليس بقول فقط . وعندى قد فرغ عنه المصنف رحمه الله تعالى من قبل وإنما يريد الآن النص على أن الإيمان عمل القلب كما كان نص أولا على أن المعرفة فعل القلب (١) والعمل لا يكون إلا اختياريا ، فالإيمان أيضا فعل اختياري ، ووجه الإشارة أنه قصر الإيمان على العمل ، أى أن الإيمان مقصور على كونه عملا لا يتجاوز إلى صفة أخرى ، من كونه علما أو غيره . ولا شك في أنه عمل القلب ، وأما من فسره بالمعرفة ، فأراد بها ما تستوجب العمل ، لا ما تجامع الجحود ، كما مر ولو كان غرض المصنف (رحمه الله تعالى) ما فهموه لقال : إن الإيمان « عمل » بدون القصر لأن القصر إما (قصر

(١) قلت : وحيث لا يرد ما أورد عليه الشيخ « في العمدة بقوله : وههنا مناقشة أخرى : وهى أن إطلاق العمل على الإيمان صحيح من حيث ، أن الإيمان هو عمل القلب ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون العمل من نفس الإيمان وقصد البخارى من هذا الباب وغيره إثباته أن العمل من ، إداء الإيمان (لعل الصحيح من أجزاء الإيمان) ردأ على من يقول : إن العمل لا يدخل له في ماهية الإيمان ، فحيث لا يتم مقصوده على ما لا يخفى ، وإن كان مراده جواز إطلاق العمل على الإيمان فهذا لا نزاع فيه لأحد : لال الإيمان عمل القلب وهو التصديق انتهى . قلت : وذلك لأنك قد علمت أن البخارى رحمه الله لم يرد بهذه الترجمة إلا التنبيه على كونه عملا دون الرد على المرجئة ، وأما قوله فهذا مما لا نزاع فيه . قلت : وأى حاجه أن نجعل ترجمته ناظرة إلى المازعين ، لم لا يجوز أن تكون بيانا للمسألة في نفسها وهو أهم ؟ سيما إذا كانت التصديق علما عند طائفة من أصحاب المعقول .

قلب) أو (إفراد) ولا يصح واحد منهما؛ لأن المعنى على الأول: أن الإيمان عمل وليس بقول، وعلى الثاني: أنه عمل وليس بمجموع القول والعمل، وكلاهما خلاف المراد. وأما قصر التعيين فلا يحتمله المقام. ومنه ظهرت المناسبة بين الآيات، والحديث، والترجمة، فانها أطلقت العمل على الإيمان، بمعنى أن الإيمان من أكبر الأعمال، لا أن قوله تعالى (بما تعملون) منحصر في الإيمان وكذا سئل النبي ﷺ عن الأعمال، وأجاب بالإيمان فأتضح أن الإيمان عمل.

باب إذا لم يكن الاسلام على الحقيقة الخ

قالوا: إن هذا الباب كأنه دفع دخل مقدر وهو أنك ادّعت أن الاسلام والإيمان واحد، مع أن الآيات والأحاديث، تدل على تفايرهما، فأجاب أن الاسلام على نحوين: الاسلام حقيقة أى شرعا، وهو المعتبر وهو عين الإيمان. والثاني: الاسلام لغة وهو غير معتبر في الشرع، وهذا الذى أريد فى قوله تعالى «ولكن قولوا أسلمنا» لأن الآية عنده فى حق المناققين كما صرح به فى التفسير، وحيث لم تكن عندهم حقيقة الاسلام، وإنما جئنا فى الآية بلفظ الاسلام على معنى الاستسلام، وليس على حقيقته، فدعوى الاتحاد إنما هو فى الإيمان، والاسلام المعتبر، أما الاسلام الغير المعتبر، فهو غير الإيمان قطعا، وفى عقيدة السفارينى ص ٣٦٨ ج ١ أن الاسلام من خوف القتل لا يعتبر عند البخارى، ولعله أخذه من هذه الترجمة، قلت: وإن كان يتضح منه الدخل ودفعه غاية وضوح، فانه إذا لم يعتبر إسلام الخائف من القتل كيف يحكم عليه بأن إسلامه عين الإيمان، فلا جرم يكون مغايراً للإيمان، أما الاسلام الذى هو عين الإيمان، فهو ما يكون من طوع ورغبة قلب، بدون خوف، ولكنه كلام باطل؛ لانا نجد أقواما أسلموا من خوف القتل ثم اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم إسلامهم، نحو إسلام قوم لم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فقالوا «صباأنا صباأنا» فقتلهم خالد ولم يعتبر إسلامهم، ولما بلغ خبرهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه وقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد، فهذا صريح فى أنه اعتبر إسلامهم، وعلى هذا فنسبة هذا الكلام الباطل إلى المصنف رحمه الله تعالى لا يستقيم بحال.

وعندى: غرضه من هذه الترجمة الفرق بين الاسلام المعتبر، وغير المعتبر، لدفع الدخل، وحاصله: أن الاسلام قد يكون حكاية، وإسمياً، ورسمياً، وانتحالاً، بدون استشعار القلب، وهو غير معتبر وغير منجى، واستدل عليه بقوله تعالى: «قالت الأعراب آمنا» الخ أى هم يدعون أن الاسلام رسخ فى بواطنهم وليس كذلك، وإنما عندهم اسم الاسلام والحكاية، بدون المحكى عنه،

وهذا غير معتبر وقد يكون الاسلام عن جذر قلب وصدق نية لاحكاية فقط ، فهو المرضي عند الله تعالى . وهو المنجى حقيقة ، كما قال : « إن الدين عند الله الاسلام » فجعل الاسلام ديناً مرضياً ، وعلى هذا قوله على الحقيقة ليس مقابلاً للجواز ، كما فهموه بل معناه في نفس الامر وإذا لم يكن الاسلام على الحقيقة بذلك المعنى يكون حكائياً واسمياً لاحقيقة له في نفس الامر ، « أو الخوف من القتل » . واعلم أن فيه أحوالا : فمن أسلم كرها مع السخط في الباطن فهو كافر قطعاً ، لأنه ليس عنده سوى اسم الاسلام شيء ، وهو الذي أراده البخاري ، والثاني : من أسلم وكان عنده أن قبول الأديان من الجائزات ، فلم يختره لكونه حقاً في نفسه ، بل كاختيار أحد الجائزات . فهذا حسن ، وهذا أيضاً حسن ، فهذا النوع أيضاً كافر ، وهذا أيضاً يمكن أن يدرج في مراده . والثالث من أسلم كرها ، ثم رضى به ، كأنه عند الخوف من القتل ، يبعث نفسه أن ترى الاسلام حقاً وتعتقده عن صميم قلبه ، فهذا مؤمن إجماعاً ومن نسب إلى المصنف عدم الاعتبار باسلامه ، نظر إلى ألفاظ هذه الترجمة فقد بعد بعداً بعيداً . « أو كان على الاستسلام » من السلم أى الصلح ، فمعناه الاسلام صلحاً يعنى على طريق المصاحبة مجبوراً ، وادعاء فقط دون الواقع ، والاستفعال فيه بمعنى الاتيان بشيء بدون سماحة نفس ، بل عن كره ، وسخط في الباطن ، وهو أيضاً من خواص هذا الباب ، لأنى أجد فيه هذا المعنى في مواضع ، وإن لم يذكره علماء (التصريف) كما في قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء » أى أنهم لم يحملوا كتاب الله ولم يحفظوه برغبة ، وطوعية نفس ، ولكنه حمل عليهم حفظه ، على كره ، ولهذا المعنى جى بالاستحفاظ ههنا كاستأسر أى عد نفسه أسيراً مجبوراً يقال : استأسر الرجل إذا أخذ في جريرة فيسلم اليه نفسه مجبوراً ، وكما في قولهم : « إن الغاث بأرضنا يستسر » مع أنه ليس بنسر ، فاستسلم معناه أسلم ، وليس بمسلم ، وفدعلت أن المصنف لم يتعرض إلى دفع السؤال الناشئ من الآية ، فان التقرير المذكور لا يدفع السؤال المذكور ، فان الاسلام واقعياً كان أو حكائياً إلا ان القرآن أباح لهم أن يقولوا أسلمنا . وإن نفي عنهم اسم الايمان ، فالسؤال باق ولكنه تعرض إلى الاعتبار من الاسلام والعير المعتبر منه ، ولم يدخل في مسألة اتحاد الايمان والاسلام في تلك الترجمة وإنما تعرض إليها في ترجمة تآنى ، وإنما يتبادر دحوله في تلك المسألة من جهة الآية ، فانها تفرق بين الايمان ، والاسلام ، (والمصنف) فائل بالاتحاد نفيلاً أنه توجه فيها إلى جوانه ، والظاهر أنه أراد ههنا بيان الفرق بين المعتبر من الاسلام ، وغيره فقط ، وإنما يردد النظر في شرح تراجمه ، لأنه كثيراً ما يذكر الشرط ، ويحذف الجواب من الترجمة ، ويخرج مادته في الحديث المترجم له ،

فكان السؤال يكون في الترجمة ، والجواب في الحديث ، وإذا يكون الحديث محتملا للوجوه ، يحدث التردد أنه ما إذا أراد ؟ كما ترى وهنا (١) « مالك عن فلان » قال (الحافظ) واسمه جميل ، وهو أصحابي جليل القدر وله منقبة عظيمة . عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال لأبي ذر : كيف ترى جميلا قلت : كشمكه من الناس - يعني المهاجرين - قال فكيف ترى فلانا؟ قال قلت سيد من سادات الناس ، قال فجعل خير من ملاء الأرض من فلان . فهذه من منزلة جميل المذكور « أرى » واتفق أئمة اللغة على أنه معروفا بمعنى اليقين ، ومجهولا بمعنى الشك ، ولعل الأول مأخوذ من الرؤية والثاني من الرأي كما صرح به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى في باب الصيام ، وهنا مجهولا أولى ؛ لأن الحكم بمحضر النبي جزماً إساءة للأدب ، وقال قائل : بل الأول متعين للقسم ، فإنه قال فوالله إني لأراه مؤمناً ، والقسم لا يناسبه الشك . قلت : ويلزمه أن لا يجوز قولهم والله لأظنه كذا وهو باطل قطعاً .

« أو » وقراه (الشيخ العيني رحمه الله تعالى) همزة الاستفهام ، وواو العطف (أو) يعني أتقول كذا وهو مسلم ؟ وقيل : بل هو حرف عطف بسكون الواو (أو) والفرق بينهما أنه على الأول يكون الحكم بإسلامه ، بتا من جهة صاحب الشريعة ، بخلاف الثاني فليس فيه بت وحكم قطعي على إسلامه ، ومعناه مهلاً ما تقول لعله يكون مسلماً ، ولا يكون مؤمناً . وقال بعضهم : إنها بمعنى الاضراب أقول : وإنما يفهم منها الاضراب للمقابلة لأنه أصل المعنى . ثم إنه طال نزاعهم في قوله تعالى « أو يزيدون » وسنعود إليه إن شاء الله تعالى في موضع آخر . فان قلت : إذا كان أمر جميل ما قد وصف في الحديث ، فلا معنى للشك في إسلامه وإطلاق اسم الإيمان في حقه قلت هو كذلك ، وإنما منعه إصلاحاً له وتنبيهاً على أنه لا ينبغي المبادرة في مثل تلك الأمور الباطنة التي قد تخفى على الأنبياء عليهم السلام أيضاً ، سيما بحضرة صاحب الوحي ، وإن كان صحيحاً في خصوص هذا الموضع فلو كان صوبه هنا ، ولم يمنعه لأمكن أن يستعمله في موضع آخر أيضاً لا يكون محلاً له فمنعه مطلقاً سداً للباب ، ولم ينظر إلى خصوص المقام ، فإطلاق أحب الألقاب إلى الله تعالى بدون رؤية ورؤية هو مورد النكير فقط ، وليس المراد ذم الصحابي المذكور ، فإنه ذو منقبة ومكان ، ورتبة عند الله ، وعند رسوله ، وهذا كما قالت عائشة رضي الله عنها : « لولد مات » « طوى له عصفور من عصافير الجنة » قال مهلاً يا عائشة (رضي الله عنها) « وقد

(١) وكنت أسمع من شرح هذه الترجمة على النحو الذي شرحوا بها أيضاً إلا أني وجدت فيما كتبت عن الشيخ على خلاف شروحهم ورأيت اللفظ فجعلته أصلاً ولكنه سقط منها بعض شيء فانخرم المراد ، فعليك أن تتفكر فيه

كان هذا ولداً لأنصارى ، ومعلوم أن أولاد المسلمين كلهم في الجنة ، وإنما الاختلاف في أولاد المشركين ، فهذا أيضاً إصلاح كالقاعدة الكلية ، أى الجزم بأمور الغيب قبل العلم بهاملاً يناسب مطلقاً ، فكيف بمحضر من صاحب الشريعة وهو أعلم فينبغى أن يترقب ماذا يلقي إليه من جانبه ثم يتلقاه منه لا أنه يتبادر فيفتات عليه ، ولذا ترى الصحابة رضى الله تعالى عنهم أكثر ما يجيئون به بقوله : « الله ورسوله أعلم » ويتضح عندك مراده كل الاتضاح مما قيل في الفارسية .

(خطأ اكرراست آيد تا هم خطا ست) وفي الحديث أيضاً « من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » وغفل بعضهم عن هذا المعنى فجعل يأول في قصة عائشة رضى الله تعالى عنها ، وقال : لعل الولد كان من المشركين ، ثم لما مر على الروايات ورأى : أنه كان ولداً لأنصارى ركب تأويلاً آخر باطلاً ، وقال إنه كان أنصاريًا نسباً وقوماً فقط ، وهذا كله كما ترى لعدم البلوغ إلى حقيقة المراد . أما (المصنف) رحمه الله تعالى فاستشهد بقوله فيه أو مسلماً فإنه دال على تغاير بين الإيمان والإسلام في الجملة ؛ فإنه نفي عنه اسم المؤمن مع اثبات لقب المسلم فتثبت الترجمة .

باب إفشاء السلام الخ

وإفشائه نشره سراً وجهرأ على من تعرف ومن لم تعرف ، والمصنف رحمه الله تعالى في مثله يتبع ألفاظ الحديث ، فإن كان الحديث جعل أمراً « من الإسلام » يترجم المصنف رحمه الله تعالى أيضاً بذلك ، وإذا كان جعله « من الإيمان » يتبعه أيضاً فتارة يقول « من الإسلام » وأخرى « من الإيمان » لهذه النكتة وليس لمجرد التفنن في العبارة .

قوله « الإِنصاف من نفسك » يعنى عن داعية نفس بلا رياء أو حكم حاكم ، وهذا انصاف صادر من طبعه ، وحينئذ يكون حرف « من » ابتدائية والنفس فاعلامعى ، ويمكن أن يكون معناه إجراء الإِنصاف في معاملة نفسه أيضاً ، وحينئذ تكون النفس مفعولاً « للعالم » بالفتح أى جميع الناس « من الإِقتار » أى الافتقار ، ومن بمعنى فى كما ذكره العيني رحمه الله تعالى ، أو بمعنى عند ومع كما اختاره الحافظ رحمه الله تعالى ، فالإِنصاف خلق ، والإِنفاق يتعلق بحقوق الأموال ، وإفشاء السلام أمر بين الأمرين ، والإيمان مجموع الثلاثة .

باب كفران العشير الخ

واعلم : أن هذه الترجمة أيضاً من التراجم المشككة عندى ، والجملة الأخيرة مرفوع أى إعراباً

وإعرابها حكائي عندي ، لأنه قول (عطاء بن أبي رباح ، ونقل نحوه عند ابن كثير عن (ابن عباس) رضي الله إلى عنه في تفسير قوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الكافرون» أي بكفرون كفر ، ولعل الحافظ رحمه الله تعالى لم يدركه ولذا نسبته إلى عطاء ، ولو أدركه لنسبه إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنه ، لأن عطاء تلميذ له ، ولذا أظن أن عطاء لعله تعلمه منه ؛ فأصله عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه فاعلمه . قال (الحافظ) (١) دون بمعنى أقرب واختاره وقيل بمعنى غير ، وجعله مرجوحا قلت : والمختار عندي ما جعله (الحافظ) رحمه الله مرجوحا ثم ان (الحافظ) رحمه الله بنى شرحه على شرح القاضي أبي بكر بن العربي ، وحاصله راجع إلى تحقيق الحافظ (ابن تيمية) رحمه الله ومحصل تحقيقه : أن الإيمان لما كان مركبا أمكن أن يوجد في المؤمن بعض أشياء الكفر ، وفي الكافر بعض أشياء الإيمان ، كالكبر فإنه من الكفر وقد يوجد في المسلم أيضا ، وكالحياء فإنه من الإيمان وقد يوجد في الكافر أيضا فلا سلام عرض عريض ، أعلاها لا إله إلا الله وأدناه إمطة الأذى عن الطريق وبينهما مراتب لا تحصى ، وكذلك الكفر أيضا عرض عريض فكما أن الإيمان المنجى ماهو في المرتبة الأخيرة ، كذلك الكفر المهلك أيضا ما كان في تلك المرتبة وبين أعلى الكفر ، وأدناه مراتب لا تحصى . وعلى هذا فالكفر اسم للجحود والفسوق . وأقرب نظائره كالصحة

(١) قلت ولم أجده في الفتح من هذا الباب ولكنه ذكره العيني في العمدة ص ٢٣٣ جزء ١ قال : معناه وكفر أقرب من كفر ثم قال : وتحقيق ذلك ما قاله الأزهري الكفر بالله أنواع : إكفار وجحود وعناد ونفاق ، ثم فصلها ، قال الأزهري ويكون الكفر بمعنى البراءة كقوله تعالى حكاية عن الشيطان (إني كفرت بما أشرتكمون من قبل) أي تبرأت . قال وأما الكفر الذي هو دون ما ذكرنا فالرجل يقر بالوحدانية والنبوة بلسانه ، ويعقد ذلك بقلبه ، لكنه يرتكب الكائن من القتل والسعي في الأرض بالفساد ومنازعة الأمر أهله وشق عصا المسلمين ونحو ذلك انتهى . وقد أطلق الشارع الكفر على ماسوى الأربعة وهو كفران الحقوق والاحتم لهذا الحديث ونحوه ، وهذا مراده من قوله : وكفر دون كفرو في بعض الأصول وكفر بعد كفر وهو بمعنى الأول انتهى مع اختصار ، قال الحافظ بن حجر رحمه الله وخص كفران العشير من بين أنواع الذنوب لدقيقته بديعة وهي قوله صلى الله عليه وسلم «لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» فقرن حق الزوج على الزوجة بحق الله فإذا كفرت المرأة حق زوجها وقد بلغ من حقه عليها هذه الغاية كان ذلك دليلا على تهاونها بحق الله ، فلذلك يطلق عليها الكفر لكسه كفر لا يخرج عن الملة ، ويؤخذ من كلامه ماسة هذه الترجمة لأمر الإيمان وذلك من جهة كون الكفر ضد الإيمان اه ص ٦٣ جزء ١ ، ولا ريب أن تلك النكتة بديعة جدا ثم راجعت الفتح من «باب ظلم دون ظلم» فوجدت فيه ما ذكره السمع رحمه الله قال الحافظ دون يحتمل أن تكون بمعنى غير أي أنواع الظلم متغايرة أو بمعنى الأدنى أي بعضها أحف من بعض وهو أظهر في مقصود المصنف رحمه الله انتهى ، فله الحمد

والمرض فيوجد في الصحيح بعض أشياء المرض ، وفي المريض بعض أشياء الصحة ، ولكن هذا التقرير يناسب وظيفة المحدث ، والمفسر ، أما على طريق الفقيه والمتكلم فانهم لا يبحثون إلا عن النجاة وهي المرتبة الأخيرة فلا يجتمع الإيمان مع الكفر عندهم أصلاً قلت : كما أن المحدثين والمتكلمين اختلفوا في الحالة المتوسطة بين الإيمان والكفر فأثبتها الأولون ، ونفاها الآخرون ، كذلك اختلف الأطباء في الصحة والمرض فذهب (جالينوس) إلى أن هناك ثلاثة أحوال : الصحيح فقط ، والمريض فقط ، والذي بينهما ، وأنكره (ابن سينا) وثني القسمة ، فالأعشى عند جالينوس ليس بصحيح من حيث فقدان حاسة البصر ، ولا مريض من حيث صحة بقية الأعضاء ، وعند ابن سينا هو مريض . ومن هذا التحقيق انحل كثير من الأحاديث التي أطلق فيها لفظ الكفر على الكبائر ، واستغنى عن التأويلات ، كقوله صلى الله عليه وسلم « من ترك الصلاة فقد كفر » . فأول فيه بعضهم أنه ليس حكماً بالكفر بل معناه أنه قرب الكفر . قلت : وليس بشيء ، لأن الحديث يصفه به في الحالة الراهنة ، ويرميه بالكفر ولا ينظر إلى حالة أخرى ، وقال قائل : معناه من ترك الصلاة مستحلاً وهو أيضاً من هذا القليل ؛ لأنه لا يختص بالصلاة فانه يكفر باستحلال كل حرام قطعي ، وقال آخر : معناه أنه فعل فعل الكفر ، وهذا نافذ ، والرابع ما أراده الحافظ ابن تيمية رحمه الله أي فقد كفر بكفر دون كفر فلم يكفره بكفر يوجب الخلود ، بل بكفر سلب عنه حسن الإسلام ، وشانه بوصمة الكفر وهذا أحسن من الكل ، ومقتضى هذا التحقيق جواز إطلاق الكافر على العاصي لقيام مبدأ الكفر به والأعجب إلى . أن يحجز عنه إطلاق الكفر وإن صح ظاهراً فإن فيه مفاصد لا تخفى . وقد سمعت أن نظر الحنفية لما كان مقتصر على المرتبة الأخيرة - وهي التي تليق بوظيفتهم - لم يختاروا ذلك التحقيق كما مر مفصلاً ، إذا سمعت هذا فاعلم أن الحافظ رحمه الله جعل حاصل هذه الترجمة والترجمة الأخرى باب « ظلم دون ظلم » واحداً ، وقال : إن المصنف رحمه الله لما أقام المراتب في الإسلام لزم منه أن يقيم المراتب في الكفر أيضاً ، وجعل دون بمعنى أقرب ، ليكون أسهل في الإشارة في إقامة المراتب ، فالكفر على هذا نوع واحد ، تحته مراتب بعضها أخف من بعض . أقول : إن هذه الترجمة لا تبتنى على تحقيق الحافظ (ابن تيمية) رحمه الله وإن كان تحقيقه جيداً ولكن المصنف رحمه الله فيما أرى لم يتر إلى ، وكذلك دون في ترجمته بمعنى غير ، على خلاف ما فهمه الحافظ رحمه الله ، والوجه عندي أن المصنف رحمه الله استعمل هذا اللفظ في مواضع عديدة ومعناه هناك غير فطام ، منها « أب من خص قوه دون قوم بالعلم » أي سوى قوم وكذا أشار إليه الحديث أيضاً فانه جعل الكفر نوعين ، فالأول كفر بالله والثاني كفران بالعشير ، فجعله متغيراً بالمتعلقات ولم يقم فيه المراتب كما تقول تصور فقط ، وتصور

معهم حكم ، فهذان نوعان للعلم ، كذلك الكفر أيضا نوعان كفر بالله ، وكفران بالعشير ، فهو كفر غير كفر كما في النوع بالنوع ، ويمشي على هذا التقدير تقرير القاضي أيضا لان كون كفر مغايرا لكفر آخر لا ينافي إقامة المراتب بل هذا أولى بما قالوه ، فان الكفر إن جعلناه نوعاً واحداً كما قالوه يلزم اثبات الأحكام المختلفة لأفراد نوع واحد ، وهو مستبعد بخلاف ما إذا جعلناه أنواعاً وغايرنا في أحكام الأنواع فنوع منه موجب للخلود ، ونوع آخر للفسوق كان على طريق معروف ولم يكن فيه بعد ، فلما كان تقريره يمشي على هذا التقدير مع ملاءمته بكلام المصنف رحمه الله تعالى في مواضع أخرى ، وإيماء الحديث إليه فالحمل إليه أولى ، وينجلي الأمر بما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانهم اتفقوا ان دون فيها ليست بمعنى اقرب ، بل بمعنى غير ، ولذا جازمت أن (دون) ههنا بمعنى غير لا بمعنى اقرب ، كما شرحوا به ، فالمصنف رحمه الله تعالى عندي ليس بصدد بيان تقارب الكفر بالكفر ، ولا بشرح الأحاديث التي أطلق فيها الكفر على المعصية ، كما ذهب إليه القاضي بل بصدد بيان التنوع فيه وتوحيده نسخة أخرى نقلها الشيخ العيني رحمه الله تعالى : وكفر بعد (١) كفر وقد كان يحظر بيالي أن طريق المصنف رحمه الله تعالى جمع الآيات المناسبة في ترجمة الباب وههنا لم يتعرض المصنف رحمه الله تعالى إلى قوله تعالى « الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله » مع كونها صريحة في هذا المراد ، ثم تبين لي أن المصنف رحمه الله تعالى إنما يريد مراتب الكفر التحتانية ، وهذه تدل على الفوقانية وهي الكفر المهلك ، ولما كان بين الكفر والكفران اشتقاقاً لم يبال باختلاف الألفاظ واستدل به على مراده ، وهذا تقرير على مذاقهم . وأما ما سنح لي فأقول : إن المصنف رحمه الله تعالى لو كان أراد اجراء التوجيه المذكور في الأحاديث لأخرج تحت هذا الباب حديثاً من الأحاديث التي أطلق فيها الكفر على المعاصي أو الكافر على المعاصي ليتوجه ذهن الناظر إلى ان هذه الترجمة شرح لمثل هذه الأحاديث ، ولكنه لم يشر إليه في مقام ولم يخرج تحته حديثاً كما وصفنا ، بل ذكر أن كفراً يبين كفراً آخر ، ولم يجعل الكفر شيئاً واحداً وعرضاً عريضاً . فان قلت : إنه قد أخرج حديث كفران العشير قلت : الكفران ههنا بالمعنى اللغوي (حق ناشئ) وهو قد يطلق على أمر لا يكون معصية أيضاً ، ولو كان أراد الإشارة إليه فلا أقل من أن يخرج تحته قوله صلى الله عليه وسلم « وقتاله كفر » ولكنه لم يخرج مثل هذه

(١) قلت ولي فيه نظر لأنها تدل على إقامة المراتب لاعلى تغاير الأنواع وفي تقرير الفاضل عبد العزيز وكذا في تقرير آخر عندي أن تلك النسخة كفر غير كفر ولا ريب أنها تؤيد ما ذكره الشيخ بل تلك صريحة فيه غير أني لم أجد تلك في العيني بل فيه لمعظ بعد على ما عندي من نسخة العيني ص ٢٣٤ ج ١ قال وفي بعض الأصول وكفر بعد كفر وهو بمعنى الأول (أي دون بمعنى اقرب)

الاحاديث في باب من أبواب الإيمان ولم يشر إلى تأويلها في موضع من المواضع . فان قلت : ان الحديث قتاله كفر وقد أخرجه في الباب الآتي قلت : لكنه لم يبوب عليه بكفر دون كفر بل بوب بياب آخر ولم يستفد منه هذا المعنى . والحاصل أنه إذا بوب بترجمة أمكنت أن تكون إشارة إلى تحقيق الحافظ (ابن تيمية) لم يخرج تحتها حديثاً أطلق فيه الكفر على المعصية لتكون إشارة إلى شرحها وإن أخرج حديثاً كذلك لم يترجم عليها بترجمة تكون مشعرة بشرحها ، ولو كان أراد التحقيق المذكور لجمع بينهما ولما حصر في الباب الآتي عن اطلاق الكفر على العاصي إلا بالترك وقال « ويكفر صاحبها » مكان « ولا يكفر » ، وأيضاً لوجب عليه أن يقيد قوله « ولا يكفر صاحبها » بقيد ما كالكفر بالله ليم مراده ، ولا أخال عبارة المصنف رحمه الله تعالى تكون ناقصة في مثل هذا الموضع . وأيضاً لما ذكر التحذير من الاصرار على التقاتل في باب خوف المؤمن أن يخطئ عمله وحشية أصحابه صلى الله عليه وسلم على أنفسهم النفاق « لأن حاصل هذه الترجمة أنه ليس بكافر في الحال ، ولكنه يخشى عليه سوء الخاتمة ، أعاذنا الله منه وأماننا على الملة البيضاء المحمدية على صاحبها الصلاة وألف ألف تحية ، فهناك تحذير من الكفر بكفر بوجب الخروج عن الملة . لاحكم بالكفر بكفر دون كفر في الحالة الراهنة ، كما سيأتي ، وهذا يخالف تحقيق الحافظ (ابن تيمية) فإنه يجوز اطلاق الكفر في الحال بكفر دون كفر ؛ فينبغي أن يلاحظ في شرح هذا الباب هذان البان أيضاً فان لها تعلقاً بهذا الباب ، وقد علمت : أن الترجمة التالية ولا يكفر صاحبها يشعر بعدم اختياره هذا التحقيق ، وكذا فيما بعده يدل على التحذير من الكفر المخرج عن الملة ، وليس في تعرضه إلى كفر دون كفر ، مع عدم الإشارة إلى هذا التوجيه في باب من أبوابه فلا يصح عدى إدخال هذا التحقيق في شرح تراجمه . ولعل المصنف رحمه الله تعالى إنما ترجم بكفر دون كفر نظراً إلى خصوص ألفاظ هذا الحديث ، ولما كان في الحديث العمل الواحد مضافاً إلى الله ، والعشير صار الكفر مختلفاً ، وبوب بكفر دون كفر ، ولم يرد التأويل في مثل تلك الأحاديث ، ومثله يفعل المصنف رحمه الله تعالى في أبوابه ويضع التراجم طراً إلى خصوص الألفاظ أيضاً ، والمصنف رحمه الله تعالى لم يلو كعبه ، ورفعة محله لا يزيد لاجلنا حرفاً ويتكلم على قدر علمه فيوجب تحيراً للمحققين واعتراضاً للقاصرين ، ولم يؤد أحد حق تراجمه إلى يومنا هذا وهي كالأحاجي بعد ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً قوله « رأيت النار » وفي الحديث الآخر « إن لكل رجل من أهل الجنة امرأتان » فدل على كثرتهم في الجنة ، وقد عجز الحافظ عن جوابه . والجواب عندي : أن هاتين من الحور العين كما في البخاري ص ٤٦١ - ج ٥ عن أنى هريرة لكل امرئ زوجتان من الحور العين ، وأيضاً لا كثرة عند مشاهدته إذ ذاك ولا يسحب على مجموع الزمان ، والوجه كثرة العينة والاعن

فيهن وكن النساء إذ ذاك حديث عهد بالجاهلية وكثرة الغيبة واللعن فيهن أمر معلوم فرأهن أكثر أهل النار ، ولهذا لا يلزم من ذلك كثرتهم بعد ما أدبهن أدب الاسلام ؛ فانهن يكن أرق قلوباً يتأثرن بالسرعة ، فكما كن في الجاهلية أكثر لئناً صرن في الاسلام أبعد عنه ، والله تعالى أعلم . والحافظ رحمه الله تعالى لما ذهل عن هذا اللفظ تحير في الجواب ، ولم يأت بما يميز القشر عن اللباب .

باب المعاصي من أمر الجاهلية الخ

والمراد من المعاصي هي الكبائر أما الصغائر فأمرها حين برحمة الله فان الحسنات يذهبن السيئات « ولا يكفر صاحبها » أي عند الجمهور فانهم قالوا : إن مرتكب الكبيرة ليس بكافر مادام يكون جازماً بالشهادتين ، ومقرأ بهما ، خلافاً للمعتزلة فانهم قالوا : بالمنزلة بين المنزلتين أقول : قوله ولا يكفر صاحبها على تقدير تحقيقه « كفر دون كفر » مشكل ؛ فان موجه أن يجوز إطلاق الكفر ولا يتأخر عنه ، والجواب عندي : على تقدير التسليم أن مراده إلا يذنب بعد إكفار صاحب المعصية من جانبه ، والاقتصار به على المواضع التي ورد بها الشرع فأينما حكم القرآن ، والحديث ، على أمر بكونه كفراً لك جاز إطلاق الكفر عليه على طريق كفر دون كفر ، وإلا فلا يسوغ لك إطلاق الكفر عليه . وهذا كحذر الشريعة عن اللعن فلا يسوغ لاحد أن يلعن أحداً من عند نفسه . ووجه الإشارة أنه جاء بلفظ المضارع فعناه لا يكفر في المستقبل ، أما الإطلاق الذي مضى من جانب الشرع فهو ماض والمنع في المستقبل مخافة شيوعه في المحل وغير المحل ، وعندي شرح آخر أيضاً : وهو أنه لا يكفر صاحبها لأن المتبادر من إطلاق الكفر هو كفر الخلود فيمنع عن إطلاقه دفعاً لهذا التوهم . وله شرح ثالث أيضاً : وهو يبنى على ما أخرجه الهيثمي في (الزوائد) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه عد عدة أشياء ثم قال ويقال بتركه « به كفر ولا يقال إنه كافر » ونحوه رأيت عن علي رضي الله تعالى عنه ولكن في إسناده راو كذاب وعن الدارمي (١) أيضاً مثله حيث قال : يقال به كفر ، ولا يقال إنه كافر ، قلت : إنه لا يسمى كافراً لأن إطلاق اسم الفاعل

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى : وكان الدارمي في طبقة البخاري رحمه الله تعالى وكان أسن منه ولذا نجد الثلاثيات عنده أزيد من البخاري ، وكنيته أبو محمد ولم يكن البخاري رحمه الله تعالى ينشد شعراً ، فلبا توفي الدارمي أنشد شعراً على وفاته وعند محمد بن الحسن رحمه الله تعالى توجد الثلاثيات أيضاً وفي تقرير الفاضل عبد العزيز أن الثلاثيات لمحمد رحمه الله تعالى قد جمعها عالم ببلدة الكشمير وكانت عند شيخنا رحمه الله تعالى أيضاً .

على من صدر عنه الفعل مرة ولم يتكرر ليس باطيف في العرف ، وإن جاز عقلا ، نعم إذا تكرر وصار صفة له لطف إطلاقه ، ولذا يقال : إن الفعل للواقعة فمن ضرب مرة يقال : إنه ضرب ولا يقال : فلان ضارب ، وفلان سارق وفلان زان ، إذا لم يتكرر منه ذلك الفعل ، فان قلت : إن القرآن لم يقل به كقربل أطلق لفظ الكافر في قوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » قلت : هذا إطلاق على الطائفة لاعلى الشخص وكلامنا في الشخص دون الطائفة ، فانه يجوز أن يقال : لعنة الله على الكاذبين بخلاف لعنة الله عليك ، وإن كان كاذبا . ويمكن أن يكون المصنف رحمه الله تعالى أراد منه بيان المسألة فقط بأنه لا يكفر العاصي ، ولم يكن أراد شرح الأحاديث التي ورد فيها إطلاق الكفر على المعاصي ، وتأويلها بكفر دون كفر ، ويحتمل أن يكون أراد من قوله كفر دون كفر : إفادة التشكيك فيه ، وأراد من المعاصي غير ما أطلق عليه الكفر ، والمقصود أن ما أطلق عليه الكفر في الشرع فقد اندرج في باب كفر دون كفر ، وأما المعاصي من غير هذا النوع فلا يطلق عليه الكفر ولا يكفر صاحبها لهذا النوع ، ولذا أخرج تحت هذا الباب حديث « إنك امرؤ فيك جاهلية » ولم يخرج نحوه قتاله كفر ، وأخرج في الباب الأول حديث كفران العشير لمجي . إطلاق الكفر فيه ، فيقال في أمثال تلك المعاصي فيك جاهلية ، ولا يقال : فيك كفر ، ومن ارتكب القتل والعياذ بالله يقال له « به كفر » هذا كله على ما شرحوا به . وأما الغرض منه على ما قررت مراده فالصدع بعدم إطلاق الكفر على المعصية والتصريح بأنه لم يرد من الباب السابق أن الكفر عرض عريض ولو كان ذهب إليه لجوز ذلك الاطلاق ، فكأنه احتراز منه وتصريح بعدم إطلاق الكفر من ارتكاب المعصية ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال . قوله تعالى « ويعقر مادون ذلك لمن يشاء » وهذه الآية نص لأهل السنة والجماعة وتأول فيها الزمخشري . والشرك أخص من الكفر لانه الكفر مع عبادة الغير ، فهو أغاظ أنواعه ، فانكار الرسالة كفر ، وليس بشرك ، وإنما ذكر فيها الشرك خاصة والله أعلم لأن أكثرهم كانوا يشركون في العبادة فوردت الآية ناعية عليهم ، وإنما المراد الكفر (١) مطلقا . ثم استشهد المصنف رحمه الله تعالى من آية أخرى

(١) ووجدت في تقرير الفاضل عبد القدير فيما ضبطه من كلام الشيخ رحمه الله تعالى جوابين آخرين وتعليقهما على ما فهمت أن الأولى بحال القرآن البحث عن أسباب الشيء لا عن نفسه ، والشرك سبب من أسباب الكفر والكفر حكمه يتفرع عليه فاستحسن التعرض للشرك دون الكفر ، والجواب الثاني أن عدم مغفرة الكافر الغير المشرك واضح فانه إما بآثاره بوجود الله سبحانه وتعالى وعدم مغفرته ظاهر ، أو بانكار رسوله المناواة والمعاداة بنى منصب من الحكومة معاداة من الحكومة نفسها فالبغاوة مع الرسول أيضاً يفضي إلى البغاوة مع الرب عز اسمه ، وليس جزاء الباغي إلا الهلاك فنكره أيضاً هالك على ظاهر

وفيها أيضا إطلاق المؤمن على العاصي ، لأن الاقتتال معصية غير أنه يوجب أن يكون اقتتالهم المذكور في الآية كبيرة ليثبت إطلاق الكفر عليها ، حتى يلزم صحة إطلاق المؤمن على من فيه كفر دون كفر قلت : إما أراد المصنف رحمه الله تعالى في هذا الباب إطلاق المؤمن على من فيه جاهلية ، ولا ريب في كون الاقتتال من أمور الجاهلية ، وحينئذ لا حاجة إلى جعل هذا الاقتتال كبيرة .

قوله « وعليه حلة » وفيه مسامحة من الراوى لأن الحلة اسم للتوبين من جنس ولم يكن عليه ثوبان من جنس ، لما عند المصنف رحمه الله تعالى في الأدب بلفظ « رأيت عليه برداً » وعلى غلامه برداً فقلت لو أخذت هذا فلبسته كانت حلة ، ولأبي داود فقال القوم : يا أبا ذر لو أخذت الذى على غلامك فجعلته مع الذى عليك لكانت حلة ، ثم أجابه أبو ذر بحكاية القصة التى كانت سبباً لذلك ، ولهظ الحديث وإن اقتضى الموازنة دون المساواة ، لكنه حمله على المساواة تشديداً على نفسه . وههنا دقيقة أخرى سنذكرها إن شاء الله تعالى في موضع آخر (سابت رجلا) والرجل هو عمار بن ياسر رضى الله تعالى عنه كان يطعن فيه أن أمه (سمية) أمة والحق أنها لم تكن أمة بل اتخذت أمة بالقهر ، وفي (الفتح) أنه بلال ، واعلم أنه قال أرباب التصانيف : إن سب الصحابة رضى الله عنهم فسق ، وقال بعضهم : إن سب الشيخين كفر ، والمحقق أن سب الصحابة رضى الله عنهم أو أكثرهم كفر ، وسب صحابي واحد أو اثنين نسق ، وسب أحدهما الآخر ليس بكفر ، فانه يكون لداعية ، لا لمجرد تبريد الغيظ بخلاف سب من بعدهم إياهم ، فانه ليس بسب صحيح ، بل لمجرد تبريد الغيظ بقايم قد انقطعوا عن الدنيا ، ولم يبق لهم معاملة مع الناس فلا يقع من يقع فيهم إلا لأجل العظ منهم ، ثم إسم احتلوا في إكفار الروافض ، ولم يكفرهم ابن عابدين رضى الله عنه وأكفرهم الشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى ، وقال إن من لم يكفرهم لم يدر عقائدهم ، ثم فصل في المسئلة وبه أفى والله أعلم .

الامر ، نعم الاشكال فيمن أقر بربه ثم جعل يدعو له ندأ في ذاته أو صفاته فهل تناله المغفرة أولا ؟ فبه على أنه أيضا كأخوين إن مات عليه . وبالجملة كان الغموض في مغفرة المشرى والمشرى ولذا وقع التعرض له خاصة . وهالك جواب آخر للشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى في تفسيره ، لا يعلق بالقلب ولا ثقة بالنسخة أيضاً غير أن المولى عبد الله قال إن نسخة من تفسيره بلغت اليها من حيدر آباد فطبعها والشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى معاصر لأن عابدين الشامى ولكنه أفتى منه عدى ، ومراد البخارى رحمه الله تعالى أن الكفر لما كان غير معفو وما دون الشرك معفو لزم أنه ليس بكفر ولا يطلق عليه الكفر انتهى ما نقله في تقريره .

(قوله لأنصر هذا الرجل) وهو على رضى الله عنه قوله « القاتل والمقتول في النار » ومع هذا أقول يمكن أن يكون بينهما فرقا من جهة مباشرة القتل من جانب وعدم المباشرة من جانب آخر ، وإن كانا في النار ، وعرض هذا الحديث في واقعة على رضى الله عنه ، ومعاوية رضى الله عنه ، في غير ، محله فإن الحديث فيمن قاتل على الظلم والجور ، وأما على رضى الله عنه فكان على الحق وأما معاوية رضى الله عنه فكان أيضاً على الحق عنده ، ولذا كان أكثر الصحابة رضى الله عنهم مع على رضى الله عنه ، ولا أعلم أحداً من الأنصار تخلف عنه . غير أن المهاجرين اختلفوا فتردد بعضهم ، وسكت بعضهم ، كابن عمر رضى الله عنه ، ودخل بعضهم مع معاوية رضى الله عنه ثم إن العقل يكاد يعجز عن إدراك ما كان في صدورهم من تقوى الله حيث كان على رضى الله عنه يقول في ابن عمر رضى الله عنه لله دره ، وكان ابن عمر رضى الله عنه حين وفاته يبكي على تأخره عنه ، لما تبين له الحق ، ولا ينقل عنهما أن يكون أحدهما طعن على الآخر ، ولو كان الأمر كما هو الآن لصارا عدوين يغتاب أحدهما الآخر ويقع فيه والعياذ بالله ثم هذا لا يناقض قوله « السيف محاء للذنوب » وهو أيضاً حديث قوى لأن مورده فيما لم يرد المقتول قتل صاحبه ، بخلاف هذا الحديث وإذا صح أن السيف محاء أى يمحو الذنوب ، ظهر شرح آخر لقوله تعالى « إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار » وهو أن المراد من قوله « أن تبوء بإثمي » محوه عنه من أجل سيفه ، وحاصله أى أَرْضَى أن تكون من أصحاب النار بإثمك ، وينمحي أثمى من سيفك لأن السيف محاء ، فكأنه إذا انمحي عندائمه من سيفه ، ومن فعله ، فكأنه بآء به ورجع بإثمه ، وذهب به معه لا بمعنى أنه طرح عليه ليخالف قوله تعالى « لا تزر وازرة وزر أخرى » ، فالقاتل حمل وزر نفسه ، ولكنه محى عن المقتول ذنوبه أيضاً فكأنه ذهب بذنوبه معه ، وإن لم يحملها على نفسه . والحاصل : أن قوله تعالى أن تبوء بإثمي وإثمك ، إنما هو بطريق محو الأثم عن المقتول لا بحمله على نفسه ، وإنما ذكر هكذا في التعبير تهويلاً ، والمراد ما قلنا ، والقريظة عليه ما بينا أعنى حديث المحو وقد مر بعض الكلام في حديث هرقل تحت قوله وعليك أثم اليريسين : وقد شرحت هناك أن المراد منه أثم إهلاك اليريسين عليك ، أما أثم كفرهم فعليهم .

باب ظلم دون ظلم

والكلام فيه كالكلام في الدرجة السابقة أى كفر دون كفر فقال الشارحون : معناه إن في الظلم أيضاً مراتب كالكفر ، ودون عندهم بمعنى « أقرب » . وأقول : معناه أن ظلماً

مغاير لظلم فدون عندي بمعنى « غير » وهذا حديث مرفوع في الخارج . ومن عادة المصنف رحمه الله تعالى أن الحديث إذا لم يكن على شرطه ويكون مثبتاً لمقصوده لأنه يضعه في الترجمة . قوله « فأنزل الله إن الشرك اظلم عظيم » ظاهر هذه الرواية أن نزولها على السؤال المذكور هنا ، وفي رواية أخرى في جواب قولهم : « أينالم يظلم » ألا تسمعون إلى قول لقمان : إن الشرك لظلم عظيم ، وظاهره أن تلك الآية قد كانت نزلت من قبل ، وكان الصحابة رضي الله تعالى عنهم يعلمونها ، قال (الحافظ) رحمه الله تعالى في جوابه إن الآية نزلت في هذه القصة ثم استشهد بها النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً وبه تلتزم الروايتان ، ثم إنهم اختلفوا في محصل السؤال ، والجواب ، فقال (الخطابي) رحمه الله تعالى كان الشرك عند الصحابة أكبر من أن يلقب بالظلم ، فحملوا الظلم على ماعداه من المعاصي ، وإذا قالوا أينالم يظلم ، وبين لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه عام للكفر ، وغيره من المعاصي ، وإن كان المراد منه هنا كفر الخلود فقط ، وقال (الحافظ) رحمه الله تعالى بل إنهم حملوا الظلم على الأعم من الشرك ، فما دونه ، وخصه النبي صلى الله عليه وسلم بالشرك . فحاصل جواب النبي صلى الله عليه وسلم على شرح الخطابي تعميم الظلم لكفر الخلود وغيره ، وعلى شرح (الحافظ) تخصيصه به أي أنكم زعمتم أنه عام للكفر والمعاصي مع أنه خاص بالظلم الذي ليس بعده ظلم . أقول : ومنشأ شرح الحافظ رحمه الله تعالى ترجمة (المصنف) رحمه الله تعالى فانه عمم الظلم وجعله ظلماً دون ظلم ، يكن إطلاقه على الكفر والمعاصي سواء بسواء ، وتقام فيه المراتب ، فحمل الحافظ رحمه الله الحديث أيضاً على العموم ، ليكون الصق بالترجمة ، وعندى ما اختاره الخطابي رحمه الله تعالى أظهر لأنه يبنى على حمل كلامهم على ما هو المعروف بينهم بخلاف شرح الحافظ رحمه الله تعالى وذلك لأن المعروف في معنى الشرك . والكفر ، عندهم كان هو لفظ الكفر ، والشرك . بخلاف الظلم فانه لم يكن عندهم معروفاً في الشرك والكفر ، بل في سائر المعاصي . فعلى هذا حمل الظلم على ما وراء الكفر حمل على ما كان المعروف المتعارف عندهم ، ويلزم على شرح الحافظ حمله على غير المتعارف عندهم ، فان الظلم لم يكن عندهم معروفاً في الكفر فهو حمل على غير المعارف أما مناسبته بالترجمة فبأن الصحابة رضي الله تعالى عنه لما فهموا من الظلم غير الشرك ، وأطاق النبي صلى الله عليه وسلم الظلم على الشرك أيضاً ، ثبت إطلاق الظلم على كفر الخلود وغيره . وثبت منه ترجمة ظلم دون ظلم على هذا التقدير أيضاً . فان قلت : إذا كان الظلم ، شهوراً عندهم فيما وراء الكفر . والمشهور في الشرك والكفر كان لفظاً هما دون الظلم ، فمن أين أراد النبي صلى الله عليه وسلم منه الشرك ، قلت : إذا كان الله هو المتكلم والرسول هو الشارع : فلا سؤال ، ولا جواب . وقال قائل إنه أخذ التنوين

للعظيم والظلم العظيم هو الشرك ، قال تعالى « إن الشرك اظلم من الظلم » وقال آخر إن اللبس يقتضى اتحاد المحل ، فإن الشيء لا يختلط مع شيء آخر عند تغاير المحل ، ولما كان محل الإيمان هو القلب فلا يختلط معه غير الكفر لأن ما وراءه من الأفعال محلها الجوارح دون القلب ، فلا لبس معها ، وحينئذ لو كان المراد من الظلم غير الكفر من المعاصي لما صح قوله « ولم يلبسوا إيمانهم » فإن قلت : إن الإيمان والكفر ضدان فكيف يتحد محلها ، فلا يحصل اللبس وأجاب عنه شيخنا الشيخ محمود حسن رحمه الله : أن الكفر وإن لم يختلط مع الإيمان حقيقة ، إلا أنه يمكن أن يلتبس معه في القلب ، والالتباس غير الاختلاط لأن في الاختلاط يكون الجمع حقيقة وفي الالتباس لا يكون الجمع حقيقة ، بل توهم الجمع شبهة (١) ثم رأيت في كلام السبكي : أن تفسير النبي صلى الله عليه وسلم بالشرك مأخوذ من قوله ولم يلبسوا كما مر عن شيخنا وعندى يمكن : أن تكون هذه الترجمة مأخوذة من مجموع قوله تعالى « ظلمات بعضها فوق بعض » والحديث النبوى « الظلم ظلمات يوم القيامة » ، حيث جعل الظلم في الدنيا ظلمات يوم القيامة ، والظلمات تفوق بعضها على بعض ، فثبت ظلم دون ظلم ، فالمصنف رحمه الله لعله نظر إلى هذه وتجمع بظلم دون ظلم ، أما الاختلاط واللبس فانه وان احتاج إلى اتحاد المحل لكنه يكفي له اتحاد الشخص أيضاً وعلى هذا يصح اختلاط الإيمان مع المعاصي ، مع كونها على الجوارح ، والإيمان في القلب . فإن محلها هو ذلك الرجل بعينه ، وهو واحد وإيجاد تعابير المحل في الشخص الواحد بأنه القلب للإيمان والجوارح ، للمعاصي ، نظر منطقي وهو بمعزل عن نظر أهل العرف ، ثم اعلم أنه يعلم من ميثاق البخارى : أن قوله « إن الشرك اظلم من الظلم » نزل بعد قوله « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » الخ مع أن الأمر على العكس ، والجواب أنه أراد بتلاوته دفع الاستبعاد ، وتفريج همهم ، وعبره الراوى بالنزول كما تلا أبو بكر رضى الله تعالى عنه قوله تعالى وما محمد إلا رسول الخ ، في خطبة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم تسليماً لهم ودفعاً لاستبعادهم . فقال قائل منهم كأنها نزلت الآن ، وانكشف عنهم ما رابهم فهذا توسع في البيان لا غير .

(١) قلت . هذا غاية تحرير الكلام ولم أجد لا يوضحه غير هذه الألفاظ وهو واضح في الهدية بلا تجشم فإن معناه (رلنا) لا (ملنا) ومن كان يعرف اللغة يعرف الفرق بينهما هذا ما عندى وتقريره على ما عند الماضى عبد القدير في تقريره في الهدية عن الشيخ محمد قاسم النابوتوى رحمه الله تعالى أن النبي صلى الله عليه وسلم حمل الظلم على معنى الشرك بقرينة اللبس فإن الأعمال محلها الجوارح ، فلا لبس الإيمان معهما لاستدعائهما اتحاد المحل ثم رآه الشيخ رحمه الله تعالى في (عروس الأفراح) عن السبكي عن والده أن قرينة حمله عليه هي اللبس والله تعالى أعلم .

باب علامة النفاق

لما قدم تفاوت المراتب في الكفر عقيب بكون النفاق أيضاً كذلك ، ولا اشكال فيه على تحقيق الحافظ (ابن تيمية) رحمه الله فانه يمكن أن توجد في المؤمن خصائل النفاق ، بل خصائل الكفر نعم يشكل على الجمهور فان هذه الاشياء إذا كانت علامات على النفاق أوجب وجودها سلب اسم الإيمان عن تحقق فيها فأجاب عنه بعضهم بأنها كانت علامات للمنافقين في عهده صلى الله عليه وسلم خاصة . وأقول : العلامة غير العلة فهذه علامات ، وأمارات للنفاق ، وهي تتقدم على وجود الشيء فيكون النفاق سابقاً عليها ، وتلك علامات عليه فمن تحققت فيه هذه لا يحكم عليه بالنفاق . لأن تحقق العلامة لا يستلزم تحقق المعلم عليه ، بل يقال فيه خصلة من النفاق ولأن قيام المبدأ لا يوجب إطلاق المشتق عند الأدباء ، مالم يعتاد به حتى يصير له كالعلم كامر . وبعضهم قسم النفاق : إلى عملي واعتقادي كما فعله البيضاوي في شرح مصابيح السنة قلت دعه ، فان النفاق أمر واحد وهو العمل بخلاف الاعتقاد والاعتقاد بخلاف العمل ، أما الأول فكل المنافقين (١) في زمنه صلى الله عليه وسلم فانهم كانوا يعملون أعمال المسلمين ، مع أن باطنهم كان يملأ ظلمة وكفراً ، وأما الثاني فكما ترى اليوم كثيراً من المسلمين ، والمعصوم من عصمه الله قوله « حتى يدعها » وإنما زادها لأنه إذا ترك هذه الخصائل حتى خرج عنها وخرجت عنه لا يبقى عليه حكم النفاق كما في تمثيل إيمان الزاني أنه يصير كالظلة حين يزني فاذا فرغ عنه رجع إليه . ثم إن قوله « إذا حدث كذب » يتحقق فيما قال أو فعل شيئاً في الماضي ، فحكى عنه بخلافه ، وقوله : « إذا وعد أخلف » يكون في المستقبل . وفيه أن الاخلاف نوع آخر غير الكذب ، وإن كان أهل العرف يعدونهما واحداً ، وإنما كانت هذه علامة على النفاق ، لأن الظاهر من حال المؤمن أن يخبر عن الواقع كما هو في نفس الأمر ، وهكذا الأليق بحاله أن يوفي بما وعد ويظهر الحق عند الخصومة لكنه خالف الظاهر فاذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا خاصم فجر ولم يظهر الحق فكان كذبي الوجهين باطنه غير ظاهره ، فصاحت تلك الصفات لكونها علائم على النفاق ، والفرق بين الوعد والعهد : أن الوعد يكون من طرف ، والعهد من طرفين ، وفي خلف الوعد عندنا ، قولان : الأول أنه مكروه كراهة تحريم ، والثاني كراهة تنزيه ، هكذا نقله النووي رحمه الله تعالى قلت (٢) بل الأمر عندي أن يقسم على الأحوال : فان أراد الاخلاف عند الوعد كره تحريماً ،

(١) واعلم ان البيضاوي لم يصنف كتابه على طور المحدثين بل أخذ كثيراً من الكشاف وصاحب الكشاف يأتي في كتابه الفائق بالموضوعات أيضاً فاعلمه — هكذا في تقرير الفاضل عبد العزيز الكاملقوري (٢) ويؤيده ما في المشكاة في باب الوعد عن زيد بن أرقم مرفوعاً قال : إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفي له فلم يفي له ولم يحج للبعد فلا إثم عليه رواه أبو داود والترمذي .

وإن أراد الانجاز ثم منعه مانع لا يكون مكروها ، والعهد يقابله الغدر ، والفجور معناه أن لا يتمالك نفسه عند الخصومة ، وينزل إلى السباب (يعني ابني آبي مين نه ر هي أوركالي كلوج براتر آوى) .

تنبيه قوله « من كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق » يدل صراحة على تحقيق الحافظ ابن تيمية من أنه يوجد في المسلم أشياء الكفر .

باب قيام ليلة القدر

واعلم أي متردد في معنى القيام أنه مأخوذ من القيام في الصلاة أو أنه مقابل للنوم فقط ، وعلى الأول معنى قوله « من يقم » أي من يصلي ليلة القدر فله كذا . وإن كان مأخوذاً من الثاني فعناه : من أحيا ليلة القدر فقط سواء كان بالصلاة أو الاذكار ، أو لم ينم فله كذا كلفظ الوقوف في « عرفات » فانه لا يشترط فيها القيام وإن كان مستحباً ، وكذا أتردد في قوله تعالى « قم الليل إلا قليلاً » ان المأمور به هو القيام للصلاة ، أو إحياء الليل ، واختار المفسرون أنه القيام إلى الصلاة فان كان الأمر كما قال المفسرون فالمقصود من الأمر بالقيام هو الصلاة ويكون المقصود منه القراءة كما يستفاد من قوله « ورتل القرآن ترتيلاً » وإن كان المراد به مطلق القيام فالمقصود هو القرآن ، سواء كان في ضمن الصلاة أو غيرها . ومن هنا أتردد في النسخ أيضاً أنه في القيام فقط . والقرآن باق إلى الآن أو في تطويله مع بقاء نفس القيام ، والمقصود هو قراءة القرآن في ضمن الصلاة .

فائدة مهمة في معنى الاحتساب

قوله : « إيماننا واحتسابنا » واعلم أن الاحتساب كثيراً ما يستعمل في الأحاديث . فاعلم أن اشتراط الإيمان ظاهر فانه لا عبرة بالعبادات بدون الإيمان ، أما الاحتساب فهو مرتبة علم العلم واستحضار النية وعدم الذهول عنها واستشعار القلب بها ، فانا وجدناه بعد التبع مذكوراً في مواضع ، أما في مواضع الذهول ، إذا يذهل عنها ذاهل فيوجه الشارع هناك إلى الاحتساب كما في المصائب السماوية فانه لا أحد يرجو فيها الثواب لعدم دخله واختياره فيها ، فهذا محل التنبيه ليحصل له الأجر ، ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن مات ولدها ملتصبر ولتحتسب فان الموت أمر سماوي مضى عليها كما يمضي على سائر الناس ، وربما يمكن أن لا يتوجه الذهن فيه إلى أجر فكان موضع ذهول ، فنبه على أنه وإن كان أمراً سماوياً إلا أنه توفر لها الأجر إن تصبر ، وتحتسب ، أو في مواضع المشقة ، والمجاهدة كقيام الليل فيذهل فيه عن النية أيضاً من جهة أخرى ، لأن ما فيه من حمل المشاق

وإتاعب النفس ، ومقاساة الأحزان ، بعده المرء طاعة بنفسه ، ولا يرى فيه جهة غير تلك الجهة على نقائص المصائب السماوية ، فانه لا يرى فيها جهة الطاعة فوجه الشارع ههنا أيضا إلى توفير النية ليزداد أجراً ، أو في موضع بعده الرجل خفيفا غير موجب لأجر كما في الانفاق على الأهل والمجىء من البعد للصلاة ، فان الأول واجب عليه طبعاً وعرفاً ، والثاني وسيلة ، فالمراد منه توفير النية . واستحضارها ، وإشعار القلب بها في تلك المواضع ، فهو مرتبة علم العلم ، دون العلم ، وقد مر منى أنه لا حاجة لإحراز مطلق الأجر إلى نية زائدة على ما تكون في الأفعال الاختيارية ، بل تكفى منها ما يكون قبيل الأفعال الاختيارية نعم لا بد من انتفاء النية الفاسدة ، وبعده لا تجب عليه نية أخرى لتحصيل الثواب ، وهذا الشرح أخذته من حديث (مسند أحمد) «من هم بحسنة كتب له عشر حسنات إذا أشعر به قلبه وحرص الخ» فهذا هو الاحتساب عندى أى إشعار القلب ، وهو أمر زائد على نفس النية ، فالنية وإن كانت كافية لإحراز الأجر إلا أن في الاحتساب معنى ليس فيها (١)

باب الجهاد من الإيمان

قوله «إيمان بنى وتصديق الخ» وهذا تنوين في المسند إليه ، فلا تخلو عن فائدة ، وإنما الخلاف في تنوين المسند ، كما مر فتفيد التبعيض ، وتدل على أن إيماناً دون إيمان « وتصديق برسوله » إن كان بأو العاطف ، فالغرض أنه لا فرق بين الإيمان ، والتصديق ههنا ، إلا باعتبار المتعلق ، وهو الله في الأمان ، والرسول في التصديق ، بخلاف ما إذا كان بالواو العاطف ، قال الشيخ الأشعري : إن التصديق كلام نفسى ، وهو قوى أيضاً لأن الشريعة جعلت غاية القتال : قول لا إله إلا الله فقال صلى الله عليه وسلم : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» فجعل قول تلك الكلمة إيماناً ومبدأ القول ، هو الكلام النفسى ، والمراد منه قول النفس ، فاذا قال النفس بتلك الكلمة تبعه اللسان ، وأقربها ، وقد مر تفصيله من قبل « من أجر أو غنيمة » قبل إن أو لا يناسب ههنا فانها للترديد بين الأمرين ، ولا ترديد ههنا ، فان المجاهد لا يخلو عن الأجر بحال . قال القرطبي : إن الكلام في الأصل كان هكذا من أجر فقط ، أو أجر و غنيمة ، وكان فيه تكرار ، فحذف الأجر من المعطوف ، فصار من أجر أو غنيمة ، والاختصار في مثل

(١) قلت ويتوهم من بعض الالفاظ دخول قسم في قسم آخر وإنما لم نهم بتمييزه في التعبير لوضوح المراد فعليك بالتأمل في الأمثلة ليتبين لك تباين المراد .

هذه المواضع شائع لأن حصول الاجر معلوم ، ومفروغ عنه ، فصار ذكره حشواً لحذفه اعتماداً على فهم السامع ، ونظيره ما قرره الطحاوي رحمه الله تعالى في قوله ﷺ « إيمان أن تصلي معي ، وإيمان أن تخفف عن قومك » فإن التقابل في الظاهر غير مستقيم ، وسيجيء الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى . أقول : والذي ظهر لي أنه يكفي لاستعمال أو العاطف تغاير الحقيقتين فقط ، وإن اجتماعاً في الخارج ، فلا يشترط فيها المناقاة بحسب الخارج ، وعلى هذا فاستعمال أو بين التابع والمتبوع لإفادة أن هذا أمر وهذا أمر آخر كما في الحديث من أجر أو غنيمة ، فإن الغنيمة تابعة للأجر ، ولما كان الأجر مغايراً للغنيمة صح استعمال أو ، وهكذا قلت في قوله تعالى : « أو كسبت في إيمانها خيراً » استدلل به الزمخشري على أن الإيمان بدون الأعمال غير منج وقال تقدير الآية هكذا : لا تنفع نفسها إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو آمنت ولم تكسب في إيمانها خيراً لتصح المعادلة ، وهذا صريح في أن الإيمان بدون كسب الخير غير منج ، وهو مذهب المعتزلة ، وأجاب عنه ابن الحاجب في أماليه وأبو البقاء في كلياته ، والشيخ ناصر الدين في حاشية الكشاف ، وكذا الطيبي في حاشية الكشاف ، وابن هشام في المغني ، وكلام الطيبي أجود من الكل . والذي عندي هو أن أوليست إيمان التنافي بين المعادلين بل جىء بها لإفادة أن الإيمان شيء آخر والكسب شيء آخر وحاصل المعنى نفي الكسب والإيمان جميعاً ، أي لا تنفع إيمان نعم لم تكن آمنت ولم تكسب في إيمانها خيراً فانتفاء النجاة ليست بانتفاء الكسب مع وجود الإيمان . بل لا انتفاء الإيمان وكسب الأعمال جميعاً . ولا نزاع فيه فإن سمحت به قريحتك بقوله فاقبله وإلا فشأنك وسنقررها بأبسط منه فيما سيأتي فانتظره .

باب الدين يسر

يريد : أن الإيمان بعد كونه كاملاً بجميع أجزائه ينقسم : إلى اليسر ، واليسر ، ومع هذا هو إيمان فصار كالكل المتكرر بالنوع .

« الحنفية » وأعمال أن القرآن جعل اليهودية . والنصرانية ، مقابلاً للحنيفية ، قال تعالى « قالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً » فالقرآن يذم اليهودية ، والنصرانية ، ويمدح الحنيفية ، ولا يدرى وجهه فانهما أيضاً من الأديان السماوية ، نعم لو كانت المذمة على المتبعين لما كان فيه إشكالا إلا أنها على هذه الأديان ، فالوجه عندي : أن اليهودية والنصرانية في الأصل القاب لا تبع التوراة ، والإنجيل ، ولما حرهما وبدلوا كلام الله من بعدهم عقولهم ، واشتروا به ثمناً قليلاً ، وباؤا بنضب من الله ، صارت اليهودية ، والنصرانية ، ألقاباً لاتباع التوراة المحرفة ،

والانجيل المحرف الذي في أيديهم ، قدمه القرآن ، وقابل بينهما وبين الخنيفية ، لهذا والخنيف في الأصل لقب لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وهو الأصل في هذه اللقب ، وسائر الناس فيه تبع له لأنه كان مبعوثاً إلى الكفار ، بخلاف موسى ، وعيسى عليهما الصلاة والسلام فانهما كانا مبعوثين إلى بني إسرائيل ، وهم مسلمون نسباً فلم يلقبا به ، وإن كان حنيفين قطعاً ، قالوا : الخنيف هو المائل عن الأديان الباطلة إلى دين الحق سمي به إبراهيم عليه الصلاة والسلام لميله عن الباطل إلى الحق . قلت : الخنيف هو المذهب إلى الدين الحق بدون التفات منه إلى الجوانب والاطراف وإليه أشار الشيخ فريد الدين العطار

[از یکی کو وزد وئی یکسوی باش * يك دل و يك قبله و يك روى باش]
وقد أمر الله جميع الناس بالخنيفية فقال : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء » ثم رأيت في الملل والنحل : أن الخنيف مقابل للصابي ، وليعلم منه أن الخنيف هو المعترف بالنبوة والصابي هو المنكر بالنبوة ، ومر عليه الحافظ بن تيمية رحمه الله تعالى في مواضع ، ولم يكتب شيئاً شافياً ، وقال : إن قوم نمرود كان صابئياً ، وكان فيهم الفلاسفة ، ومن هؤلاء تعلمه الفارابي ، ثم مر على تلك الآية : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر عمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ولما لم يدرك حقيقة الصابئين غلط في تفسيرها ففسر قوله من آمن بالله واليوم الآخر النخ بالصابئين الذين كانوا مؤمنين ، وزعم أن اليهود والنصارى كما أنهم كانوا مؤمنين في زمنهم مع بقائهم على اليهودية ، والنصرانية كذلك الصابئون أيضاً كانوا مؤمنين في زمانهم ، مع بقائهم على الصابئية مع أنهم لم يؤمنوا قط فان فريقاً منهم كان يتدين بأول المبادئ على طريق الفلاسفة ، وفرقة أخرى كانت تعبد بالنجوم في هياكلهم ، وأخرى كانت تنحت الأصنام وتعبد لها صرح به في روح المعاني والخصاص في أحكام القرآن وقد بحث العلماء عن شؤون الصابئية وأحسن من بحث عنهم هو الامام أبو بكر الجصاص تكلم عنهم في ثلاثة مواضع من تفسيره أحكام القرآن كلاماً جيداً شافياً محققاً وكذا ابن النديم في الفهرست فليراجع (١) وظنى : أنهم كانوا يعتقدون بمخترعاتهم ، وتسويلات

(١) قال الجصاص في تفسير سحر أهل بابل : أنهم كانوا قوما صابئين يعبدون الكواكب السبعة ويسمونها آلهة ويعتقدون أن حوادث العالم كلها من أفعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع للكواكب ، وجميع أجرام العالم وهم الذين بعث الله إليهم ، إبراهيم خليله صلوات الله عليه فدعاهم إلى الله تعالى . . . وكان أهل بابل والعراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة إلى أيام يوراسب الذي تسميه العرب الضحاك . . . وكانت علوم أهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والبرنجيات ، وأحكام النجوم ،

شياطينهم وكان عندهم من أشياء النبوة أيضا إلا أنهم لم يكونوا يتبعون نبيا خاصا ، وذاك بعضهم :

وكانوا يعبدون أوثانا قد عملوها على الأسماء والكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلا فيه صنمه ، ويتقربون إليها بضروب من الأفعال على حسب اعتقاداتهم موافقة ذلك الكوكب الذي يطلبون منه بزعمهم فعل خير أو شر فمن أراد شيئا من الخير والصالح ، بزعمه يتقرب إليه بما يوافق المشتري من الدخن ، والرقى والعقد ، والنفت عليها ، ومن طلب شيئا من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب بزعمه إلى زحل بما يوافقه من ذلك إلى آخر ما بسطه من مزخرفاتهم وأباطيلهم كذا في أحكام القرآن ص ٤٣ ج ١

و ص ٤٤ ج ١ .

وقال في آخر باب تزوج الكتابيات .

قال أبو بكر : الصابئون الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت . . . فيهم أهل كتاب ، وانتحلهم في الأصل واحد أعني الذين بناحية حران ، والذين بناحية البطائح في سواد واسط ، وأصل اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة ، وعبادتها ، واتخاذها آلهة ، وهم عبدة الأوثان في الأصل إلا أنهم منذ ظهر الفرس على إقليم العراق وأزالوا مملكة الصابئين وكانوا نبطا لم يحسروا على عبادة الأوثان ظاهرا ، لأنهم منعوه من ذلك وكذلك الروم وأهل الشام والجزيرة كانوا صابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على الدخول في النصرانية فبطلت عبادة الأوثان من ذلك الوقت ودخلوا في غمار النصارى في الظاهر وبقي كثير منهم على تلك النحلة مستخفين بعبادة الأوثان ، فلما ظهر الإسلام دخلوا في جملة النصارى ولم يميز المسلمون بينهم وبين النصارى إذ كانوا مستخفين بعبادة الأوثان كاتمين لأصل الاعتقادهم أكتم الناس لاعتقادهم ، ولهم أمور وحيل في صبيانهم إذا عتقلوا في كتمان دينهم ، وعندهم أخذت الاسماعيلية كتمان المذهب وإلى مذهبهم انتهت دعوتهم ، وأصل الجميع اتخاذ الكواكب السبعة آلهة وعبادتها واتخاذها أصناما على أسمائها لا خلاف بينهم في ذلك ، وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران وبين الذين بناحية البطائح في شيء من شرائعهم ، وليس فيهم أهل كتاب ، فالذي يغلب في ظني في قول أبي حنيفة في الصابئين أنه شاهد قوما منهم أنهم يظهرون أنهم من النصارى وأنهم يقرءون الإنجيل وينتحلون دين المسيح تقية ، لأن كثيرا من الفقهاء لا يرون إقرار معتقدي مقالهم بالجزية ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ومن كان اعتقاده من الصابئين ما وصفنا فلا خلاف بين الفقهاء أنهم ليسوا أهل كتاب وأنه لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نسائهم انتهى ص ٣٢٨ ج ٢

وتعلم نحوه في باب أخذ الجزية من أهل الكتاب وروى في ذلك اختلافا بين التابعين ص ٩١ ج ٣ وقد بسط ابن الدليم في كتابه (الفهرست) في أحوالهم بما لا مزيد عليه . فذكر في الفن الأول من المقالة التاسعة معتقاداتهم ، وصلواتهم ، وصيامهم ، وذبائحهم ، وسائر أحكام دينهم مفصلا ، ثم ذكر حكاية أخرى في أمرهم فقال : قال أبو يوسف القطيعي النصراني في كتابه في الكشف عن مذاهب الحرائين المعروفين في عصرنا بالصابئة إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مصر ، يريد بلاد الروم للغزو فتلقاه

إن المراد من «ومن آمن بالله» من يؤمن في المستقبل ، وإنما اضطروا إلى هذه التوجيهات لأن في ظاهر الآية تكراراً في قوله من آمن بالله لما مر ذكره في صدر الآية أيضاً ، والوجه عندي : أن من آمن الثاني استئناف للكلام السابق للفصل بينه وبين ما يترتب عليه ، فإن قوله «فلهم أجرهم عند ربهم» مرتبط مع قوله : إن الذين آمنوا . فأعيد بالاستئناف ليظهر الترتيب ، ثم إنى رأيت في

الناس يدعون له وفيهم جماعة من الحرانيين وكان زيهم إذ ذاك لبس الآقية ، وشعورهم طويلة بوفرات كوفرة جد سنان بن ثابت . فأنكر المأمون زيهم وقال لهم : من أنتم من الذمة ؟ فقالوا : نحن الحرانية فقال أنصارى أنتم ؟ قالوا : لا ، قال : فيهود أنتم ؟ قالوا : لا ، قال : فمجوس أنتم ؟ قالوا : لا ، قال لهم أفلكم كتاب أم نبى ، فجمعوا في القول ، فقال لهم فأنتم إذا الزنادقة عبدة الأوثان ، وأصحاب الروس في أيام الرشيد والى . وأنتم حلال دماؤكم ، لاذة لكم فقالوا نحن تؤدى الجزية فاختاروا الآن أحد أمرين : إما أن نتحلوا دين الإسلام . أو ديناً من الأديان التي ذكرها الله في كتابه وإلا قتلناكم عن آخركم ، فاني قد اغتسلتكم إلى أن أرجع من سفرتي هذه فإن أنتم دخلتم في الإسلام أو في دين من هذه الأديان التي ذكرها الله في كتابه . وإلا أمرت بقتلكم واستئصال شأفتكم - ورحل المأمون يريد بلد الروم فغيروا زيهم ، وحلقوا شعورهم ، وتركوا لبس الآقية وتنصر كثير منهم . ولبسوا زنابير ، وأسلم منهم طائفة وبقي منهم شرذمة جالهم ، وجعلوا يحالون ، ويضطربون حتى انتدب لهم شيخ من أهل حران فقيه ، فقال لهم : قد وجدت لكم شيئاً تنجون به وتسلمون من القتل فدخلوا إليه مالا عظيماً من بيت مالهم

فقال لهم . إذا رجع المأمون من سفره فقولوا له نحن الصابون فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في القرآن فاندو فأنتم تنجون به . وقضى أن المأمون توفي في سفرته تلك بالبذندون واتحلوا هذا الزي منذ ذلك الوقت لأنه لم يكن بحران ونواحيها قد تم بسمون بالصابنة ، فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد أكثر من كان تنصر منهم ، ورجع إلى الحرانية وطولوا شعورهم حسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم . على أنهم صابون ، ومنعهم المسلمون من لبس الآقية لأنه من لبس أصحاب السلطان ، ومن أسمهم منهم لا يمكنه الارتداد خوفاً من أن يقتل ، فأقاموا متسترين بالإسلام فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات ، ويجعلون الرئد لذكر مسلم . والآن حرانية وهذه كانت سبل كل أهل ترعوز ، وسلمسين ، القريتين المشهورتين العظيمتين بالقرب من حران إلى منذ نحو عشرين سنة كان الشيخين المعروفين بأبي زرارة ، وأبي عمرو ، علماء تشيخ حران بالفقه والأمر بالمعروف . وسائر مشايخ أهل حران وفقهاءهم احتسبوا عليهم ومعونتهم من أن يزعموا بنساء حرانيات ، أعى صائتات وقالوا : لا يحل للمسلمين نكاحهم لأنهم ليسوا من أهل الكتاب (هكذا في النسخة) وبحران أيضاً مازل كبيرة إلى هذه الغاية بعض أهلها حرانية من كان آدم على زيهم في أيام المأمون وبعضهم مسلمون وبعضهم نصارى ممن كان دخل في الإسلام وتنصر في ذلك الوقت إلى هذه الغاية من قوه يقال له أبو أبلوط ، وسو قيطران ، وغيرهم مشهورين بحران اه من ص (٤٤٠) ن ص (٤٤٦) وقد فصل أحوالهم إلى ص ٥٦ وذكر في خاتمتها - وقد كان هارون

كتب أهل الكتاب أن الحنيف عندهم لفظ المذمة ، والكاهن من ألقاظ المدح حتى أنهم كانوا يستعملونه في الأنبياء أيضاً وفي عرفنا بالعكس ، الحنيف من أوصاف الأنبياء . والكاهن من أوصاف الكفار قال ﷺ : من أتى كاهناً وصدقه فقد كفر أو كما قال ، والحاصل أن المراد من الحنيفة الآن هو الملة الإبراهيمية . وسيجيء بعض الكلام في باب التيمم

« لن يشاد الدين الخ » أي من أراد أن يعمل بالعزائم فقط ولا يترخص بالرخص يكون مغلوباً من الدين ويغلب عليه الدين آخرأ ولا يستطيع أن يداوم عليه ، فليعمل بالعزائم والرخص . « سدّدوا وقاربوا » من السداد بالفتح وهو القصد وحاصله عندي أن اقتصدوا في الأعمال واتركوا التعمق ، وترجمته في الهندية (ميانه روى کرو اور بلند پروازی نہ کرو) فاغتتمه غنيمه باردة فانه سهل منتع ، وإن كثيراً من الناس عن حقيقته لغافلون فلا يدركون مراد هذين اللفظين ، « واستعينوا بالغدوة الخ » وكان مولانا قطب العالم الشيخ الجنجوهي رحمه الله تعالى يؤوله بالذكر في الغدوة والروحة وشيء من الدلجة وإن ورد الحديث في الجهاد .

باب وما كان الله ليضيع إيمانكم يعني صلاتكم عند البيت

واعلم أن هنا إشكالين : الأول أنه لاخفاء في أمر العمل بالنسخ قبل نزول النسخ مقبول ، فما وجه إشكال الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيمن ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس ؟ والجواب أنه كان أول نسخ في الإسلام ، كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه فلم يكونوا يعلمون المسألة ، والإشكال الثاني على ترجمة المصنف رحمه الله وحاصله : أنه لم يكن للصحابة تردد في الصلوات التي صليت إلى بيت الله ، إما كان أتردد فيما صليت إلى بيت المقدس ، وإذن لا معنى لتفسيره بالصلاة عند البيت . فانه لم يكن لهم إشكال في تلك الصلوات ، مع أنه روى (النسائي) وغيره في الحديث المذكور فأنزل الله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » صلاتكم إلى بيت المقدس . وعلى هذا فقول المصنف رحمه الله تعالى عند البيت مشكل مع أنه ثابت في جميع النسخ . قال بعض العلماء : إن المراد من البيت هو بيت المقدس ، وعند بمعنى إلى فصار الحاصل يعني إلى بيت المقدس ،

ابن ابراهيم بن حماد بن اسحاق لما كان بلي بجران وأعمالها القضاء وقع إليه كتابي سرياني فيه أمر مذاهبهم وصلواتهم فأحضر رجلاً فصيحاً بالسريانية والعربية ونقله له بحضرته من غير زيادة ولا نقصان والكتاب موجود كثير بيد الناس واحتسب هارون بن ابراهيم حمله إلى أبي الحسن علي بن عيسى وفي ذلك الكتاب أمرهم مشروح فلينظر فيه فانه يغني عن كثير من الكتب المعمولة في معناه انتهى .

قلت : والمعروف من البيت عند الاطلاق بيت الله دون بيت المقدس ، وأجاب عنه النووي : أن المراد منه الصلوات بمكة وهو أيضا كما ترى ، فإن التردد والشبهة إنما كان في الصلوات التي صليت بالمدينة سبعة عشر شهرا إلى بيت المقدس ، وقال الحافظ رحمه الله : مقاصد البخارى في هذه الأمور دقيقة وبيان ذلك : أن العلماء اختلفوا في الجهة التي كان النبي ﷺ يتوجه إليها للصلاة وهو بمكة ، فقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه وغيره كان يصلى إلى بيت المقدس لكنه لم يكن يستدبر الكعبة ، بل يجعلها بينه وبين المقدس ، وأطلق آخرون : أنه كان يصلى إلى بيت المقدس وقال آخرون : كان يصلى إلى الكعبة . فلما تحول إلى المدينة استقبل بيت المقدس ، وهذا ضعيف يلزم منه دعوى النسخ مرتين ، والاول أصح ، وراجع التفصيل من (شرح المواهب) للزرقانى وكأن البخارى أراد الإشارة إلى الجزم بالأصح من أن صلاتهم عند البيت كانت إلى بيت المقدس واقتصر على قوله عند البيت ، ولم يقل إلى بيت المقدس ، اكتفاء بالاولوية لأن صلاتهم إلى غير جهة البيت ، وهم عند البيت : إذا كانت لا تضيع فأحرى أن لا تضيع إذا غابوا عنه ، فتقدير الكلام هكذا يعنى صلاتكم التي صليتموها عند البيت إلى البيت المقدس . قلت : إن عند ههنا للزمان ، والمراد من البيت هو بيت الله والمعنى : أن صلاتكم إلى بيت المقدس لم تضيع عند كون البيت قبله وحينئذ ، عند زمانية لا مكانية .

(بحث أنيق في استقبال الكعبة واستقبال بيت المقدس وهل كانا قبلتين أم كانت الكعبة قبله لجميع الملل وهل النسخ وقع مرة أو مرتين ؟)

بقى الكلام في أن استقبال بيت المقدس كان من الاجتهاد ، أم من الوحي ، فحقق ابن القيم رحمه الله تعالى في هداية الحيارى أن مكة شرفها الله وبيت المقدس كانتا قبلتين من قبل ، وكان إبراهيم عليه السلام عنهما . فالقبلتان إبراهيميتان وذهب جماعة (١) إلى أن بيت المقدس لم تكن قبلة قط ، وإنما كان بنو إسرائيل مأمورين باستقبال التابوت في صلواتهم ، ولم تكن لهم جهة معينة لصلواتهم ، وإنما كانوا يستقبلون بيت المقدس من عند أنفسهم لأنها كانت قبله لهم ، ووجهه أن سليمان عليه السلام لما بابه في زمانه ، وضع التابوت في البيت فجعلوا يستقبلونه لأجل التابوت لالكونها قبله إلا أنه لما استمر بها العمل اشتهر أنها قبلتهم . قلت ولى فيه تردد والأصل أن الذبيح اثنان إسحق عليه السلام وقرب به في بيت المقدس ، فكانت قبله لبني إسرائيل ، وقرب بإسماعيل

(١) وفي حاشية جامع البيان عن بدائع الفوائد - واليهود كانوا ينصبون التابوت ويصلون إليه من حيث خرجوا فاذا قدموا نصبوه على الصخرة وصلوا إليه فلما رفع صلوا إلى موضعه وهو الصخرة - كذا في مشكلات القرآن للشيخ رحمه الله ص ٤٠

عليه السلام في بيت الله فجعلت قبله لبنيه ، وفي التوراة تصريح بأن يعقوب عليه السلام كان غرز خشبة في بيت المقدس ، وكان أوصى لبنيه أن يجعلوها قبله عندما يفتح عليهم الشام ، وكان أصل التعيين من أبيه وحيث تحصل أن القبليتين كانتا على تقسيم البلاد فبيت الله كانت قبله لأهلها ، لأنهم كانوا بنى إسماعيل عليه الصلاة والسلام . وبيت المقدس لأهل المدينة ، وأمثالهم لأنهم كانوا من يهود بنى إسرائيل ، فلما كان النبي صلى الله عليه وسلم في مكة توجه إلى البيت تبعاً لأهل بلده ، لأن قبلته إذ ذاك كانت هي البيت ، لكونه في بلده قبلتها تلك البيت فلما تحول إلى المدينة توجه إلى ما كان أهل تلك البلدة يتوجهون إليها على ما أمر أن تقسيم القبليتين كان على تقسيم البلاد ؛ لأن بيت الله كانت قبله ثم صارت بيت المقدس ؛ قبله بل كلاتهما كانتا قبليتين ، على السوية إلا أنهما كانتا على تقسيم البلاد فلم تكن القبليتان في مكة والمدينة من اجتهاده عليه السلام بل كانتا على الأصل يعنى من لدن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، ولكنه توجه النبي صلى الله عليه وسلم في الموضعين بحسب تقسيم البلاد ، وإنما كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب أن توجه إلى البيت لأنه كان من بنى إسماعيل ، فكان يحب قبله أجداده وعلى هذا التقرير ، لا حاجة إلى القول بتكرار النسخ كما علمت . ولك أن تقول : إن حاله في الاستقبال يشبه بحاله ليلة المعراج ؛ فكما أنه عرج به من بيت المقدس ، ولم يعرج به من البيت ابتداء ، كذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستقبال إلى بيت المقدس أولاً ، ثم إلى البيت ثانياً ، فإن المقرّ ونهاية السفر هو بيت الله وحيث لا بدع في تكرار النسخ ، وقد عد السيوطي رحمه الله تعالى عدة أشياء تكرر فيه النسخ ، على أن بيت الله كالديوان الخاص ، وبيت المقدس كالديوان العام ، لا يكون إلا الحاجة ، والمقر الأصلي هو الديوان الخاص ، فهذا النظر أيضاً يؤيد كون البيت قبله بمكة ، ثم بيت المقدس بالمدينة لحاجة ثم البيت قبله إلى الأبد . واعلم : أن إطلاق الإيمان على الصلاة ليس من باب إطلاق الكل على الجزء كما قال بعضهم بل لأن صلواتهم إلى بيت المقدس في ستة عشر أو سبعة عشر شهراً إن ضاعت كلها فكأنه ضاع إيمانهم ، وهذا وإن كان فيه إطلاق الإيمان على الصلاة أيضاً إلا أنه ليس من الباب الذي فهم بل هو راجع إلى باب السراية دون الجزئية ، وحيث يضعف استدلال المصنف رحمه الله تعالى منه « أول صلاة صلاها صلاة العصر » وفي السير أنها الظهر وجمع الحافظ رحمه الله تعالى بينهما بأن أول صلاة صليت إلى بيت الله هي صلاة الظهر ، نزل النسخ فيها بعد الركعتين (١) وكان النبي صلى الله عليه وسلم إذ ذاك في مسجد

(١) ونقل الحافظ رحمه الله عن شرح الحافظ برهان الدين الحلبي على البخاري أن نصف صلاته عليه السلام كانت إلى بيت الله ونصفها إلى بيت المقدس والحافظ برهان الدين حنفى من جهابذة الحفاظ كان من حفاظ اليمن كما أن ابن حجر رحمه الله كان من حفاظ مصر وكان كثير التصانيف إلا أن ملك تيمور حرق كتبه

ذى القبليتين وأول صلاة صلاها بنهما إلى البيت هي صلاة العصر ، وكانت في المسجد النبوي ، وفي (وفاة الوفي بأخبار دور المصطفى) للسمهودي وهو تلميذ ابن حجر رحمه الله تعالى ما يدل على أنها نزلت في المسجد النبوي ، دون مسجد ذي القبليتين ، والحافظ ذهل عنه ثم رأيت في تفسير الشيخ محمود الألوسي رحمه الله تعالى عن حاشية السيوطي رحمه الله تعالى على البيضاوي أنه كان يرد توجيه الحافظ ، ويرجح رواية السير على صحيح البخاري ، والسيوطي رحمه الله تعالى وإن لم يكن مثل الحافظ لكن رأيت الألوسي رحمه الله تعالى أيضاً اختار ترجيح رواية السير فترددت فيه بعده أيضاً .

« فر على أهل مسجد » قال الأعيني : إن هؤلاء أهل مسجد القبليتين ، ومر عليهم المار في صلاة العصر ، وأما أهل : « واتاهم آت في صلاة الصبح .

« وأهل الكتب » فليس إن كان المراد منهم اليهود فقد مر ذكرهم ، وإن كان النصارى فليست قبيلتهم بيت المقدس ، بل هي بيت اللحم . جانب اشرق من بيت المقدس ، وهو مولد عيسى عليه الصلاة والسلام ، فكان الأمران عندهم سواء فلم سخطوا على التحويل عنها ؟ والجواب : أن المراد منهم النصارى ، ووجه انكارهم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان يستقبل بيت المقدس وهو بالمدينة ، كان يقع استقباله إلى بيت اللحم أيضاً فإنهما في سمت واحد من المدينة ولما ولي عنها لزم التحول عن قبيلتهم أيضاً فأنكروا لهذا ، أو يقال : إنهم أيضاً كانوا يسلمون بيت المقدس قبله ، فإنهم كانوا يدعون بتعبد الدين الموسوية والقبلة فيها بيت المقدس والله تعالى أعلم .

« قتلوا » قال الحافظ رحمه الله تعالى لم أجدر رواية سوى رواية زهير تدل على قتل رجل قبل التحويل لعدم وقوع غزوة في تلك المدة . أقول : إن في القتل مطلقاً مشكل ويمكن أن يراد به القتل بمكة لا المدينة كما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى آخرأ .

« قال زهير » قال الكرماني : إنه نعليق . قلت : والصواب ما قاله الحافظ رحمه الله تعالى إن المصنف رحمه الله تعالى ساقه في التفسير مع جملة الحديث عن أبي نعيم عن زهير . « فلم ندر ما نقول » المشهور أن الشبهة كانت في صلواتهم ، ويحتمل عندي أن تكون الشبهة في دفن الموتي ، فإما دفنت قبل القبلة وأثرها باق بعد التحول ، أيضاً بخلاف الصلاة ولذا خصها الراوي بالذكر وعلى الوجه المشهور لا يظهر بتخصيص الموتي معنى ، فإن الأحياء والأموات كلهم مشتركون في

كله بين عينيه فلم يبق من تصديقه بغير ولا قطمير إلا ما كان الناس أخذوه نقلاً ، وقد أحال الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى على نرحه في موضع من باب المهر ثابته يكون عنده نقل عنه ، ويمكن أن يكون بلغ كلامه إليه من أفواه تلامذته هكذا في تقرير الفاضل عبد العزيز معرباً اه

إضاعة الصلوات لوضاعت (١) وقد مر إن وجه الاشكال فيه كونه أول نسخ كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قلت : فيه نظر إلا أن يكون أولاً باعتبار الشهرة ، فانه أول نسخ اشتهر لنزاع أهل الكتابين فيه .

باب حسن إسلام المرء

قسم الاسلام إلى الحسن وغيره بعد تقسيمه إلى العسر ، واليسر ، والحسن أيضا من الايمان كما أن حسن الوجه من الوجه ، واعلم أن ههنا إشكالا : وهو أن المصنف رحمه الله تعالى ترك قطعة من الحديث وأخرجها النووي رحمه الله تعالى في شرح مسلم وقال : ذكره الدارقطني في غريب حديث مالك ، ورواه عنه من تسع طرق وثبت فيها كلها أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب في الاسلام كل حسنة عملها في الشرك انتهى . وهذه القطعة ليست في البخاري فقال قائل : إن المصنف رحمه الله تعالى حذفها لاشكالها لأنها تدل على أن حسنات الكافر أيضا معتبرة . قلت : وهو كما ترى والوجه عندي : أن تلك القطعة الواردة في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه ليست في أحد من الروايات التي رويت في هذا الباب ، أي في معنى هدم معاصي الكافر بعد الاسلام ، وإن كانت ثابتة في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه فحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه « الاسلام يهدم ما كان قبله » وإن كان مغايراً لحديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه بحسب ضابطة المحدثين ، إلا أنه لا اتحاد للمعنى يمكن أن يكون واحداً عند المصنف رحمه الله تعالى . ولما لم ترد تلك القطعة في أحد من تلك الروايات سوى حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه فيما أعلم تردد فيها ، وتركها والله أعلم . بقي حديث عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال : فلما بار رسول الله أنواخذ بما عملنا في الجاهلية ؟ فقال من أحسن في الاسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية . ومن أساء في الاسلام أخذ بالأول والآخر ، فقال النووي رحمه الله تعالى في شرحه : إن المراد بالاحسان الدخول في الاسلام ظاهراً وباطناً ، ومن الاساءة عدم الدخول في الاسلام بقلبه ، وكونه منقاداً في الظاهر مظهراً للشهادتين غير معتقد الاسلام بقلبه فهذا مناقق باق على كفره باجماع المسلمين ، فيؤاخذ بما عمل في الجاهلية . قبل إظهار صورة الاسلام . وبما عمل بعد إظهارها لأنه مستمر على كفره انتهى قلت : والمراد من إحسان الاسلام عندي أن يسلم قلبه ويتضمن

(١) قلت هذا الاحتمال جيد جداً لو كانت الالفاظ تؤيده ولم أسمع من شيخني رحمه الله تعالى غير

تلك القطعة ولا انتفى لي مراجعة في هذا الباب والله أعلم فلا أدري ماذا قال الشيخ ؟ وماذا فهمت ؟

إسلامه التوبة عما فعل في الكفر ، فلم يعد بعد الإسلام إليها ، فهذا الذي غفر له ذنبه . ومن إساءة الإسلام أن يسلم ولم يتضمن إسلامه التوبة عن معاصيه التي زلفها في الكفر ، واستمر على ما كان فهذا وإن صار مسلماً إلا أنه يؤخذ بالأول والآخر ، وعلى هذا فحديث الهدم محمول على ما تضمن إسلامه التوبة ، وحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه على ما لم يكن كذلك . ثم ههنا حديث آخر عن حكيم بن حزام عند مسلم « أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أرأيت أموراً كنت أتحنت بها في الجاهلية هل لي فيها من شيء ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أسلمت على ما أسلفت من خير » وهذا يدل على اعتبار حسنات الكافر في كفره وأوله الناس بتأويلات ذكرها النووي رحمه الله تعالى وعندى لا تأويل فيه ، بل هو على ظاهره ولي جزم بأن طاعات الكفار نافعة بتأكيدها في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه صراحة من أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب له في الإسلام كل حسنة عملها في الشرك ، إلا أن حسنات الكافر على نحوين منها كالحلم ، وصلة الرحم ، والاعتاق ، والصدقة ، فهذه كلها نافعة له في الآخرة ، وإن لم تكن منجية فان المنجى من النار هو الإيمان لا غير ، إلا أنها تصير سبباً لتخفيف العذاب شيئاً ، ولذا أجمعوا على أن الكافر العادل أخف عذاباً من الكافر الظالم ، وكذا علم من الشريعة تفاوت درجات العذاب . وليس هذا إلا لنفع الطاعات يسيراً . بقيت العبادات ، فلا تعتبر أصلاً ، فما أول به النووي في شرحه قول الفقهاء ، وقال : وأما قول الفقهاء لا تصح من الكافر عبادة ، ولو أسلم لم يعتد بها ، فرادهم أنه لا يعتد به في أحكام الدنيا ، وليس فيه تعرض لثواب الآخرة انتهى ليس بصواب عندى قطماً . فان عبادات الكفار ليست بمعتبرة في أحكام الدنيا ولا في أحكام الآخرة ولذا لم تذكر في حديث حكيم بن حزام غير العتق . وأمثاله ، ولم تذكر فيها العبادات أصلاً فالخاص أن الطاعات والقربات ، كلها نافعة للكافر ، أما العبادات فغير معتبرة أصلاً بلا تأويل والله أعلم بحقيقة الحال .

باب أحب الدين الخ

أى ينقسم الدين إلى الأحب ، وغيره ، كما انقسم إلى العسير ، واليسير ، والأحسن ، وغيره ثم ذلك أيضاً إيمان قال العلماء : إن القليل الذي ديم عليه خير من الكثير الذي لم يداوم عليه ، كما في الحديث ، ومثله الغزالي رحمه الله تعالى أن الماء إذا قطر على حجارة قطرة قطرة ، ولم يزل كذلك يقطر فانه يثقب فيه يوماً ، بخلاف إذا صب صباً فانه لا يؤثر فيه شيء . « لا يمل » قيل إن الملل لا ينسب إلى الله تعالى فالنفي فيه على سبيل المشاكلة ، والمراد منه أن الله تعالى لا يترك

﴿ رِبَّانِي فِيض الْبَارِي جلد ١ ﴾ *** ١٣٧ *** ﴿ كِتَابُ الْإِيمَانِ ﴾
الاثابة مالم تتركوا العبادة . قلت وشاكلته كاليد ، والأصابع ، والوجه ، فاقدر فيها بقرر فيه أيضا
وسيجي . عليه السلام في موضعه إن شاء الله تعالى ما يكفي ويشفي .

باب زيادة الايمان الخ

وقدم بعض الكلام عليه في باب تفاضل أهل الايمان في الأعمال وروى عن إمامنا الأعظم
رحمه الله تعالى أن الايمان يزيد ولا ينقص وكأنه مأخوذ مما روى عند أبي داود في كتاب
الفرائض عن معاذ بن جبل « أنه ورث المسلم عن الكافر ولم يورثه من المسلم وقال الاسلام يزيد
ولا ينقص » قيل في شرحه أي يعلو ولا يعلو ، وقد مر معناه « أن رجلا من اليهود » قيل هو
كعب ^(١) الأخبار وكذا وقع في بعض الروايات مسمى ، وقوله يدل على حقيقة الاسلام عنده
« قال عمر رضي الله تعالى عنه » حاصل جوابه القول بالموجب لأن نزول الآية في حجة الوداع
من يوم عرفة في عرفات لتاسع من ذي الحجة .

باب الزكاة من الاسلام الخ

واعلم أن قصة هذا الرجل تشبه بقصة ضمام بن ثعلبة ، فاختلفوا في أنها واقعتان ، أو واقعة
واحدة ، وأتى ضمام في السنة الخامسة فاعلمه

« والله لا أزيد على هذا ولا أنقص » قيل في توجيهه : إنه محاورة لنحفظ الأمور (٢) وقيل
معناه : لا أزيد عدد الفرائض ، ولا أنقص منها وهو مهمل . والاول ينتقض بما أخرجه البخاري
في الصيام من طريق اسمعيل بن جعفر والله لا أنطوع (ص ٢٥٤) فانه صريح في نفي التطوع والقصر
على الفرائض فسقط ما أجاب به المجيبون . والوجه عندي أن هذا الرجل جاء إلى صاحب الشريعة
واسترخص منه بلا واسطة فرخص له الشارع خاصة ، فيصير مستثنى من القواعد العامة ، كما في
الاضحية ولا تجزى . عن أحد بعدك وهذا أيضا باب يعلمه أهل العرف ، فلا أثر له على القانون
العام ، فمن أراد أن يترخص برخصته فليسترخص من الشارع ، وإذ ليس فليس . وأشار إليه

(١) وكان وهب بن منبه أيضا يهوديا عالما للتوراة ثم أسلم إلا أنه كان أصغر من كعب وكان كعب
من علماء الشام ووهب من اليمن - هكذا في تقرير الفاضل عبد القدير .

(٢) قلت ونظيره ما عند الترمذي في أبواب السير في قصة معاوية رضي الله تعالى عنه وعيسة رضي الله
تعالى عنه لا يحل عقدا ولا يشدنه مع أنه لا أس بالشد فقالوا إنه كناية عن التغير .

الطبي رحمه الله تعالى أيضاً إلا أنه لم يفصح بمراده ، وأراد الزرقاني إعلال تلك الرواية من جهة اسمعيل بن جعفر . قلت : وهو غير مسموع كيف وقد أخرجه البخاري . وعند أبي داود ص ٦١ من باب المحافظة على الصلوات عن عبد الله بن فضالة عن أبيه « قال علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان فيما علي وحافظ علي الصلوات الخمس ، قال : قلت إن هذه ساعات لي فيها أشغال فمرني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأ عني فقال حافظ علي العصرين الخ » ومر عليه السيوطي رحمه الله تعالى وقال ولعل هذا الرجل إنما فرضت عليه هاتان الصلاتان فقط ، واستثناء النبي صلى الله عليه وسلم عن الحكم العام ، قلت : بل التخصيص بهما لمزيد الاهتمام بهاتين الصلاتين ، وقد ورد التأكيد بهما في حق جميع الأمة أيضاً كما رواه أبو داود مرفوعاً « لا يلج النار رجل صلى قبل طلوع الشمس وقبل أن تغرب » ورواه غيره « من صلى البردين دخل الجنة » فليس في حديث فضالة غير ما في تلك الأحاديث وحينئذ ليس هذا الرجل مخصوصاً من قاعدة كلية كما زعمه السيوطي رحمه الله تعالى وعندي عليه رواية أيضاً ، وهنا إشكال آخر : وهو أنه كيف بشره بالفلاح على أداء الزكاة والصلوات الخمس فقط مع أن في الإسلام أحكاماً غيرها وجوابه أن في بعض طرقه فأخبره بشرائع الإسلام .

« إلا أن تطوع » واستدل منه الشافعية على نفي (١) وجوب الوتر وليس بشيء . واستدل منه الحنفية أيضاً على أن النوافل تلزم بالشروع وجعلوا الاستثناء متصلاً أي فانه يجب عليك وجعله الحافظ رحمه الله تعالى منقطعاً قات : إن ما لك رحمه الله أيضاً يوجب القضاء فيما أبطله بلاوجه وأجمع الكل في إيجاب القضاء بعد إفساد الحج . ونظر الحنفية في سائر العبادات كنظرهم في الحج ، وأحسن ما استدل به للمذهب ما اختاره صاحب (البدائع) وقال إنه نذر فعلي : فقسم النذر إلى قولي ، وفعلي . وجعل الشروع نذراً فعلياً ، وهذا جيد جداً . أما الاستدلال بقوله تعالى « لا تبطلوا أعمالكم » فليس بناهض لأن الآية إنما سيقت لإبطال التواب لا للبطلان الفقهي ، كما يدل عليه السياق ، فهي

(١) نقل المقرئ في تلخيص قيام الليل لمحمد بن نصر حكاية أن رجلاً سأل أبا حنيفة رحمه الله أن الله تعالى كم فرض من الصلوات ؟ فقال خمساً فقال أين الوتر ؟ فأعاد عليه السؤال كل ذلك يجيبه الإمام رحمه الله تعالى بأنها خمس فسخر منه الرجل وقال إنه لا يدري الأعداد أيضاً قلت : أما محمد بن نصر فما أقول فيه فانه رجل عظيم القدر أما هذا السائل فانه عجز أن يفهم جواب الإمام رحمه الله تعالى مع أنه كان أجابه مرتين فإن الوتر تابع للخمس وإن كان مستقلاً في بعض الأنظار وبعض المسائل ، وقد أنكر صاحب (البدائع) من كونه تابعا للعشاء وإنى أعلن على رؤوس الأشهاد بأنه تابع للعشاء عندى قطعاً وإن لم يكن تابعا في بعض الملاحظات فذلك أمر آخر .

كقوله « لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والأذى » ثم أقول : إن الحديث خارج عن موضع النزاع فإن الإيجاب المذكور فيه إنما هو الإيجاب من جهة الوحي ، ومسألة لزوم النقل بالشروع إنما هو في إيجاب العبد على نفسه شيئاً بخيرته وطوعه فافهم ولا تعجل .

« وأبيه » وفيه حلف بغير الله قال الشوكاني : وهو من فلتات لسانه ﷺ . والعياذ بالله أن تجرى على لسانه فلتة ما تكون فيه شوائب الشرك مع أنه قد ثبت عنه في نحو أربعة أو خمسة مواضع ، وقيل : إنه تصحيف والله ، وقيل : إنه منسوخ وهو مهمل ، وأحسن الأجوبة ما ذكره (الجلي (١)) في حاشية المطول على لفظ ولعمري ، والشامي على « الدر المختار » في خطبته أنه

(١) وقال فاضل الروم (حسن جلي) في حاشية المطول : ويمكن أن يكون المراد بقولهم لعمري وأمثاله ذكر صورة القسم لأكد مضمون الكلام وترويضه فقط ؛ لأنه أقوى من سائر المؤكدرات ، وأسلم من التأكد بالقسم بالله تعالى ، ولوجوب البر به ، وليس الغرض التبيين الشرعي ، وتشبيهه غير الله به في التعظيم ، حتى يرد عليه أن الحلف بغير اسمه تعالى وصفاته عز وجل مكروه كما صرح به النووي في شرح مسلم ، بل الظاهر من كلام مشايخنا ، أنه كفر إن كان باعتقاده أنه حلف يجب البر به ، وحرام إن كان بدونه ، كما صرح به بعض الفضلاء ، وذكر صورة القسم على الوجه المذكور لأس به ، ولهذا شاع بين العلماء كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام « قد أفلح وأبيه إن صدق » وقال عز من قائل « أعمرك انهم لن يسكرتهم يعمهون » فهذا حري على رسم اللغمة وكذا إطلاق القسم على أمثاله كذا وكذا في رد المختار والجلي في لغة الروم بمعنى مولانا ثم إن الحسن الجلي هذا متقدم على أخى الجلي محشى شرح الوقاية كذا قاله شيخنا رحمه الله . قال الحافظ فضل الله التوربشتي رحمه الله في شرحه على المصابيح : وقد ذهب فيه بعض العلماء إلى النسخ طلباً للتوفيق بين ما نقل فيه عن النبي ﷺ ، وعن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وبين النهي الوارد فيه ، ولا أراها إلا زلة من عالم ، فإن النسخ إنما يأتي فيما كان في الأصل جائزاً ، وروى عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال « سمعت رسول الله ﷺ يقول : من حلف بغير الله فقد أشرك » وكل ما كان راجعاً إلى إخلاص الدين وتنزيه التوحيد عن شوائب الشرك الخفي فإنه مأمور به في جميع الأديان القويمة وسائر القرون الخالية ، وإنما الوجه فيه والله أعلم أن نقول : قد روى عن النبي ﷺ في حديث طلحة بن عبيد رضي الله تعالى عنه « جاء رجل من أهل نجد تائر الرأس إلى رسول الله ﷺ الحديث (وفيه قال رسول الله ﷺ) أفلح الرجل وأبيه إن صدق » - فإنه ليس بحلف فإن النبي ﷺ لم يكن يشرك بالله وقد أخبر أنه شرك وإنما هو تدعيم للكلام وصلة له ، وهذا النوع وإن كان موضوعاً في الأصل لتعظيم المحلوف به فإنهم قد أسبغوا فيه حتى كانوا يدعمون به الكلام . ويوصلونه وهذا النوع لا يراد القسم ، وأما غير النبي ﷺ فمن جملة زمان السوء فإن بعضهم كانوا يحلفون بآبائهم تعظيماً لهم . وبعضهم عادة ، وبعضهم عصبية ، وبعضهم للتوكيد ، وقد أحاط بسائر ما دائرة النهي وإن كان بعضها أهون من بعض ، لئلا يلتبس الحق بالباطل ولا يكون مع الله محلوف به ، وإلى ﷺ وإن امتار عن

قسم لغوى لشرعى ، والمقصود فى الاول تزيين الكلام لا غير ، والمطلوب من الثانى التاكيد مع تعظيم المحلوف به . والممنوع هو الثانى دون الاول ، والمذكور هو الاول دون الثانى . ثم عندى أنه ينبغي الحجر عنه مطلقاً سداً للذرائع لئلا يتساهل فيه الناس . بقى أن هذا الرجل حلف على ترك السنن والمستحبات فكيف هو ؟ قلت أولاً فى بيان المسئلة : إن الأمر مع الوعيد على الترك يفيد الوجوب عند ابن همام رحمه الله تعالى وابن نجيم كليهما ، والمواظبة الكلية بدون الوعيد على الترك يفيد الوجوب عند ابن الهمام رحمه الله تعالى . والسنة عند ابن نجيم ، والفعل أحياناً مع الترك أحياناً يفيد السنية عندهما . وههنا اختلاف آخر : وهو أن ترك السنة يوجب العتاب أو العقاب ؟ فذهب الشيخ ابن همام إلى أن ترك السنة عتاب . وابن نجيم إلى أنه يوجب العقاب . قلت : وأعل النزاع لفظى . لأن السنة التى يجب بتركها العقاب عند ابن نجيم ، داخلة فى الواجب عند ابن الهمام رحمه الله تعالى ، والاثم بترك الواجب متفق عليه ، فحينئذ فالاثم فيه عند ابن الهمام

غيره بالعصمة عن التلفظ بما يكاد يكون قادحاً فى صرف التوحيد ولا يشبه حاله فى ذلك حال غيره ، فالظاهر أن اتساعه فى استعمال هذا اللفظ قد كان قبل الهى ولم يعد إليه بعده كيلا يقتدى به من لا يهتدى إلى صرف الكلام والله تعالى أعلم انتهى .

وقال الخطائى هذه كلمة جارية على ألسن العرب تستعملها كثيراً فى خطابها تريد بها التوكيد ، وقد نهى رسول الله ﷺ أن يحلف الرجل بأبيه فيحتمل أن يكون هذا القول منه قبل الهى ، ويحتمل أن يكون جرى ذلك منه على عادة الكلام الجارى على الألسن وهو لا يقصد به القسم كلفوا المؤمنين المعفو عنه قال الله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم - الآية » قالت عائشة هو قول الرجل فى كلامه لا والله . وبلى والله ، ونحو ذلك وفيه وجه آخر : وهو أن يكون ﷺ أضمر فيه اسم الله كأنه قال لا ورب أبيه ، وإيمانهم عن ذلك لأنهم لم يكونوا يضمرون ذلك فى أيمانهم وإنما كان مذهبهم فى ذلك مذهب التعظيم لأبائهم ويحتمل أن يكون الهى إيماناً وقع عنه إذا كان ذلك منه على وجه التوقير له ، والتعظيم لحقه دون ما كان بخلافه ، والعرب قد تطلق هذا اللفظ فى كلامها على ضربين : أحدهما على وجه التعظيم ، والآخر على سبيل التوكيد للكلام دون القسم ، قال ابن ميادة

أظلت سفاها من سفاهة رأيها * لا هجوها لما هجتنى محارب

فلا وأيها أنى بعشـيرتى * ونفسى عن ذاك المقام لراغب

وليس يجوز أن يقسم بأب من يهجو على سبيل الاعظام لحقه ، وقال آخر لعبيد الله بن عبد الله بن

مسعود أحد الفقهاء السبعة

لعمري أبى الواشين أيام نلتقى * لما لا تلاقيا من الدهر أكثر

بعدون يوماً واحداً إن لقيتها * وينسون ما كانت على البأس تهجر

بلفظ محمد رحمه الله تعالى هذا .

باب اتباع الجنائز من الايمان

والمشي عندنا خلف الجنائز أولى لأنه للتعظيم ، وعند الشافعي رحمه الله تعالى أمامها أولى لأنه للشفاعة ، ولفظ الاتباع بمادته أقرب إلى نظر إمامنا رحمه الله تعالى « احتساباً » إنما جئ به لأن الناس لا يحتسبون فيه أجراً بل يحسبونه من مراسم المودة فهو موضع ذهول عن النية ونبه عليه الشارع لئلا يذهل عنها ويحرم عن توفير الثواب . « حتى يصلي عليها » قال العلامة القاسم في

وقال آخر :

لعمري أبي الواشين لا عمر غيرهم * لقد كلفتني خطة لا أريدها
وهناك جواب آخر لليضاوي وحاصله : أن الأقسام في القرآن ليست لتعظيم المحلوف به أعني به الأقسام
العرفية عند الفقهاء ، بل مدخول الواو فيها شهادات لما يأتي بعدها فهي شهادات ، وما بعدها مشهود عليه ،
لا حلف ومحلوف عليه ليرد الاعتراض ، ومن شاء تفصيله فليراجع رسالة الحافظ بن القيم رضي الله عنه في
أقسام القرآن قلت : ذكره صواب وإذن فالخطأ من النحاة في التسمية حيث سموها واو القسم ولو كانوا
سموها واو الشهادة لم يرد شيء وبتسميتهم بواو القسم يتبادر الذهن إلى القسم المعهود هكذا أفاده الشيخ
رضي الله عنه وسيأتي أيضاً .

(فتاواه) : إن صلاة الجنازة في المسجد مكروه تنزيهاً ، وعند بعضهم مكروه تحريماً . والعلامة القاسم تليذ لابن الهمام كابن أمير الحاج . وقال صدر الإسلام أبو اليسر : إنها إساءة وهي مرتبة بين التحريم والتنزيه . وإنما اشتهر بأبي اليسر لكون تصانيفه أقرب إلى الفهم ويسمى أخوه الكبير بفخر الإسلام أبو العسر ، لكون تصانيفه على خلافه وعند محمد رحمه الله تعالى لا تجوز لأن النبي صلى الله عليه وسلم بنى له مكاناً منفصلاً إلى جنب المسجد ولو جازت فيها لما كانت إلى بنائه حاجة ، ولم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم صلاة الجنازة في المسجد إلا مرة أو مرتين فلا تكون أصلاً وضابطاً ، وخروج النبي صلى الله عليه وسلم من المسجد للصلاة على النجاشي دليل على كراهيتها في المسجد ، فإنه لم يكن هناك احتمال التلوث أيضاً ومع ذلك لم يصل فيه . ولم يقف الحافظ ابن حجر رحمه الله على تعيين مصلى الجنائز وذلك لأنه حج مرتين فلم يتفق له تحقيق الأمكنة بخلاف تليذه السهمودي فإنه أقام بالمدينة مدة مديدة وحقق المواضع فالعبرة لقول السهمودي في أمثال هذه المسائل .

باب خوف المؤمن أن يحبط الخ

وهذا التعبير مأخوذ من قوله تعالى « أن تحبط أعمالكم وأتم لا تشعرون » واعلم أن هذه الترجمة لها تعلق وارتباط بما قبلها من التراجم : « كفر دون كفر » و « باب المعاصي من أمر الجاهلية » وحاصلها عندي : التحذير من الجراءة على المعاصي وأنه ينبغي للمؤمن أن يخاف من سوء الخاتمة ولا يغتر بكونه على صلاح الحال ، فإن الكفر قد يطرأ في وسط العمر ، وأخرى عند الموت ، والعياذ بالله ، وهذا كفر تكوينا لا تشريعاً يعني أن الرجل ربما يرتكب المعاصي ولا يحكم عليه بالكفر لأجلها لكنها قد تؤدي إلى سلب الإيمان عند الموت من جانب الله تعالى تكوينا ، فحذر المصنف رحمه الله تعالى عن هذا النوع من الكفر أو أراد به الرد على المرجئة خاصة القائلين « بأنه لا تضر مع الإيمان معصية » فرد عليهم : بأن المعاصي من شأنها إحباط العمل حتى تؤدي إلى سلب الإيمان أيضاً كما كان رد قبلها على المعتزلة في « باب المعاصي من أمر الجاهلية » ومن أقوى شبه المعتزلة : أن المعصية دليل لنقصان التصديق فإن من أذعن بكون الحية في هذا الحجر مثلاً لا يدخل يده فيها أبداً فكذلك من صدق بأن الزنا موجب للنار ينبغي أن لا يأتي به وإتيانه دليل على ضعف في تصديقه ونقصان في اعتقاده . قلت : كلا بل الإنسان قد يقتحم المعاصي مع بقاءه على التصديق واليقين ، اعتماداً على أبواب المغفرة وتوثقاً برحمة الله تعالى ، فإذا هم بالسيئة تطلع قلبه في تلك

الآبواب حتى يقع في المعصية . وهذا كالسارق يسرق مع أنه مدّعن بأن السرقة جريرة وجزّاءة الحبس في الحكومة الحاضرة وما ذلك إلا لنظلمته في أبواب آخر فيزعم لعله لا يظفر به مثلاً ، ولو ظفر به لعله لا تثبت عليه جريرته ، ولو ثبتت فلهذه يعني عنه إلى غير ذلك من الاحتمالات . فكذلك فيما نحن فيه يخوض الإنسان في المعاصي ويعتمد على رحمته تعالى أو أنه يتوب قبل الموت وغير ذلك وبالجملة قد يحدث بين الأسباب تراحم فيميل القلب تارة إلى هذا وأخرى إلى ذاك على أن الناس خلقوا على أصناف : فمنهم من تغلب عليه القوة الشهوانية فيزداد في المعاصي ولا يحاشي ، ومنهم من يكون على عكسه فيزداد في الطاعات ، ألا ترى أن كثيراً من الدعار والصوص يفسدون في الأرض ويعلمون كالشمس في نصف النهار أنهم يعذبون بأصناف من العذاب ، ثم لا يتوبون وذلك لغلبة الشهوة والهوى فيهم وبالجملة الإقدام على المعاصي لا يوجب النقصان في التصديق الذي هو مدار النجاة . ومن أقوى شبه المرجئة أن المؤمن العاصي لو دخل جهنم لزم دخول الإيمان فيها وإذا لم يدخل الكفر في الجنة فكيف دخل الإيمان في جهنم ؟ والجواب : أن العاصي إذا دخل في النار ينزع عنه إيمانه ويوضع عند باب النار ، كما ينزع اليوم ثياب المجرم عند باب السجن ثم إذا يخرج من سجنه يعطى ثيابه . كذلك المؤمن ينزع عنه الإيمان عند إلقائه في النار ، ثم يعطى إيمانه بعد تعذيبه على قدر ذنوبه وإخراجه من النار . وقد علمت سابقاً أن المصنف رحمه الله تعالى تعرض في هذا الباب إلى التخويف المجرد . ولم يرش بأن يأول الأحاديث التي أطلق فيها لفظ الكفر على المعاصي : بأنه على طريق التخويف دون التحقيق وقد مر من قبل بعض ما يتعلق به فراجع « كلهم يخاف النفاق » فمن أين جاز للمرجئة أن يقعدوا مطمئنين بإيمانهم !! فعلى المؤمن أن يخاف كل آن . أما اختلافهم (١) في جواز القول بأن مؤمن

(١) وفي عقيدة السفاريني ص ٢٧٣ واعلم أن الناس في جواز الاستثناء على ثلاثة أقوال : منهم من يوجب ، ومنهم من يحرمه ، ومنهم من يجوز الأمرين باعتبارين وهذا الأخير أصح الأقوال فالذين يحرمونه هم المرجئة ، والجهمية ، ومن وافقهم ، ممن يجعل الإيمان شيئاً واحداً يعطيه الإنسان من نفسه كالتصديق بالرب ونحو ذلك مما في قلبه فيقول أحدهم : أنا أعلم أنني مؤمن كما أعلم أنني تكلمت بالشهادتين وكما أعلم أنني قرأت الفاتحة وكما أنه لا يجوز أن يقال أما قرأت الفاتحة إن شاء الله كذلك لا يقول أنا مؤمن إن شاء الله لكن إذا كان يشك في ذلك فيقول فعلته إن شاء الله قالوا فمن استثنى في إيمانه فهو شاك وسموهم الشاكية والذين أوجبوا الاستثناء لهم مأخذان : أحدهما أن الإيمان هو مامات عليه الإنسان والإنسان إنما يكون عند الله مؤمناً وكافراً باعتبار الموافاة وماسبق في علم الله أنه يكون عليه — وما قبل ذلك فلا عبرة به قالوا والإيمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافرأ ليس بالإيمان كالصلاة التي يفسدها صاحبها قبل

إن شاء الله تعالى فلا يرجع بعد التحقيق إلى كثير طائل ، فإن التردد في نفس إيمانه في الحالة الراهنة ، غير جائز عند الكل ، والاستثناء باعتبار الخاتمة جائز عند الكل ، فمن منعه فباعتبار الحالة الراهنة ، ومن أجازها فبالنظر إلى الخاتمة فإنه لا يعلم أحد على ماذا يختم له على الإيمان أو على الكفر ؟ ! والعياذ بالله قال النبي صلى الله عليه وسلم والله لا أدرى ما يفعل بي وأنا رسول الله ولا بكم أو كما قال كما في الصحيح .

« ما منهم يقول أحد إيماني على إيمان جبريل وميكائيل » وفي هذا إشارة إلى أن المذكورين كانوا قائلين بتفاوت درجات المؤمنين في الإيمان وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى في تذكرة الحفاظ بإسناد صحيح لا أقول : إيماني كإيمان جبريل » ونسب ابن عابدين الشامي إلى الإمام الأعظم رحمه الله تعالى عدم جواز الكاف والمثل كليهما في تلك العبارة وفي الدر المختار عن أبي حنيفة ومحمد

الكمال ، وكالصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب ، فصاحب هذا هو عند الله كافر يعلمه بما يموت عليه وكذلك قالوا في الكفر . انتهى مختصرا . ثم قال : والذين قالوا بالموافاة جعلوا الثبات على الإيمان إلى العاقبة والوفاء به في المآل شرطا في الإيمان شرعا ، لالفة ، ولا عقلا ، حتى أن الإمام (محمد بن أسحق ابن خزيمة) كان يغلو في هذا ويقول : من قال أنا مؤمن حقا فهو مبتدع — قال شيخ الإسلام : ومذهب أصحاب الحديث كإبن مسعود وأصحابه ، والثوري ، وابن عيينة ، وأكثر علماء الكوفة ، ويحيى بن سعيد القطان ، فيما يرويه عن علماء البصرة والإمام أحمد بن حنبل ، وغيره من أئمة السنية كانوا يستثنون في الإيمان وهذا متواتر عنهم لكن ليس في هؤلاء من قال إنما استثنى من أجل الموافاة وأن الإيمان إنما هو اسم لما يوافق به بل صرح أئمة هؤلاء بأن الاستثناء إنما هو لأن الإيمان يتضمن فعل جميع الواجبات فلا يشهدون لأنفسهم بذلك كما لا يشهدون لها بالبر والتقوى ، فإن ذلك لما لا يعلمونه وهو تركية لأنفسهم بلا علم . فأخذ سلف الأمة في الاستثناء أن الإيمان المطلق فعل جميع المأمورات ، وترك جميع المحظورات فإذا قال الرجل أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه بأنه من الأبرار المتقين القائمين بفعل جميع ما أمروا به وترك كل ما نهوا عنه ، فيكون من أولياء الله وهذا تركية الإنسان لنفسه وشهادته لها بما لا يعلم . وعن (أحمد رحمه الله تعالى) أن الإيمان قول وعمل فقد جئنا بالقول ونخشى أن نكون فرطا في العمل فيعجبني أن يستثنى في الإيمان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ومع هذا فلم يكن ينكر على من ترك الاستثناء إذا لم يكن قصده فعل المرجئة : أن الإيمان مجرد القول بل يتركه لما يعلم أن في قلبه إيمانا ، وإن كان لا يجزم بكل إيمانه . وفي شرح مختصر التحرير : يجوز الاستثناء في الإيمان بأن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى نص على ذلك الإمام أحمد ، والإمام الشافعي ، وحكي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه . وقال ابن عقيل يستحب ولا يقطع لنفسه ومنع ذلك الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه والأكثرون والله أعلم انتهى من عقيدة السفاريني باختصار .

رحمهما الله تعالى جواز الكاف دون المثل في رواية وفي رواية أخرى الجواز مطلقا وجمعهما ابن عابدين
أن جواز الكاف دون المثل لمن كان عالم العربية ، وعدم جوازهما فيما لم يكن المخاطب صحيح الفهم
وجوازهما باعتبار نفسيهما . وليراجع البحث من كتابه من باب الطلاق الصريح . قلت : وفي
خلاصة الفتاوى وجدت نقلا عن محمد فقط وعلى هذا لم تجيء في هذا الباب رواية عن الإمام
رحمه الله تعالى وثبت النفي عن الصاحيين ، وظاهره يدل على إثبات التفاوت في درجات المؤمنين
بحسب الإيمان .

«وما يحذر من الإصرار الخ» فمن أصر على نفاق المعصية يخشى عليه أن يفضى إلى نفاق الكفر
وكان المصنف رحمه الله تعالى أشار إلى ما عند الترمذى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه مرفوعاً «ما أصر
من استغفر وإن عاد في اليوم سبعين مرة» قال الحافظ : إسناده حسن : وهذا الخوف على الطالحين
كما أن ما قبله كان في خوف الصالحين فإنهم كانوا يخافون على أنفسهم النفاق ، وهذا الخوف كان
لصلاحهم فلا يرد أن إيماننا أقوى منهم لأنه لا يخطر ببالنا النفاق ، وذلك لأنهم كانوا أخشى خلق
الله بعد الأنبياء عليهم السلام وطريق الخائف أن يخاف على نفسه كل حين بخلاف غيرهم من الناس
فإن قلوبهم خالية عن تلك الخشية فلا تذوق من ذلك الخوف ذواقاً ومن لم يذوق لم يدرك بخلاف
الطالحين فإنه يخاف عليهم النفاق لسوء أعمالهم .

« وقتاله كفر » قيل مقابله بالفسوق يقتضى أن يكون المراد من الكفر ههنا الكفر المخرج عن الملة ، والجواب : أنه أطلق الكفر على الفسوق تغليظاً ، ولو قال : وقتاله فسوق ، لساوى حال السباب ، مع أن القتال أشد من السباب فلا يظن هذه الشدة أطلق عليه الكفر وهذا الذى يعنون بقولهم إنه محمول على التغليظ . والأصل : أن الحديث اتباع القرآن فى ذلك فإن الله تعالى أخبر عن جزاء القتل بالخلود (بأى معنى كان) والخلود جزاء الكفر ، فاتبعه الحديث وقال : « قتال المسلم كفر » وإن لم يحكم به الفقهاء فى الدنيا إلا أن الحديث يختار من التعبيرات ما هو أدعى للعمل فيشدد فيه لاحالة . وقال الدوانى : انه وعيد ويجوز الخلف فى الوعيد . وأنت تعلم أنه إنشاء لا خبر وقيل : إنه محمول على التشبيه كقوله « لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » ومعلوم أن المرء لا يصير كافراً بضرب الرقاب ، ولكن لما كان شأن القتل أن يجرى بين مسلم وكافر لا بين مسلم ومسلم فمن ضرب رقبة أخيه وقاتل فقد تشبه بالكفار ، وفعل ما يفعله الكفار ومن تشبه بقوم فهو منهم وهذا هو المختار عندى فى الجواب والله أعلم .

(فائدة) قد سمعت أن بين هذه الابواب الاربعة مناسبة وارتباطاً، الاول باب المعاصي

من أمر الجاهلية ، والثاني باب كفر دون كفر ، والثالث باب ظلم دون ظلم ، والرابع باب خوف المؤمن أن يحبط عمله النخ ، فإن فيها على المشهور إيماضاً إلى ما نقلته عن ابن تيمية وتأويلاً للأحاديث التي أطلق فيها الكفر على المعاصي . وقد بينت لك ما سئح لي فيها والله أعلم لأن كلامه مبهم فلكل وجهة هو موليها . أما مطابقة جواب أبي وائل للسؤال عنهم فبأن مقتضى الحديث تعظيم حق المسلم والحكم بالفسق على من سبه بغير حق وبالكفر على من قاتله فكأنه قال كيف تكون مقالة المرجئة حقاً والنبي ﷺ يقول هذا ١١٩

« فلاحى رجلان » أى تنازع قال الحافظ : إن المخاصمة مستلزم لرفع الصوت وهو محبط للعمل بالنص قال تعالى « ولا ترفعوا أصواتكم » إلى أن قال « أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون » وبه يتضح مناسبة الحديث للترجمة وقد خفيت على كثير من الشارحين .

« فرفت » وفي رواية قوية ما يدل بظاهره على رفع أصاها عن هذه الأمة أقول : بل المراد منها رفع العلم القطعى بها لا رفع ليلة القدر كما فهمه الشيعة خذلهم الله ، لانا قد أمرنا بالتماسها وله كانت رفعت مطلقاً لما كان لطلبها معنى . ومن هنا ظهرت المناسبة للترجمة على وجه آخر أيضاً وهو : أن التنازع صار سبباً لرفع علم ليلة القدر فكذلك المعصية قد تكون سبباً للحبط .

قوله (فى السبع النخ) واعلم أن الشارحين عامة ذهبوا إلى أن المأمور به هو التماسها فى ليلة واحدة من تلك الليالى ، والمراد عندى أحياء كلها لأجل ليلة القدر . وهى وإن كانت فى الأوتار دون الانشفاع ، لكن القيام مطلوب فى الكل فكأن التماسها يكون بالقيام فى العشر ، أو السبع ، أو الخمس ، وهو المعهود من حاله صلى الله عليه وسلم وحال الصحابة رضى الله عنهم . ثم أقول : إن قسمت الشهر على العشرات فليلة القدر فى الأخيرة منها ، وإن قسمتها على الأسبوعات فهى فى الأسبوع الأخير ، وإن قسمتها على الخماس فهى فى الخمس الأخير وكيف ما كان تكون فى وتر منها . هذا وإن لم يقرع سمعك به من قبل لكى هو التحقيق ان شاء الله تعالى .

باب سؤال جبرائيل عليه الصلاة والسلام النخ

والغرض منه احتراس مما ينشأ من قوله : إن الإسلام والإيمان واحد ، مع أن هذا الحديث يدل على المغايرة . وحاصل جوابه على ما قرر الحافظ رحمه الله تعالى أن الإيمان والإسلام لكل منهما حقيقة شرعية ، كما أن لكل منهما حقيقة لغوية . وكل منهما مستلزم للآخر بمعنى التكميل له . فكما أن العامل لا يكون مسلماً كاملاً إلا إذا اعتقد فكذلك المعتقد لا يكون مؤمناً كاملاً إلا إذا عمل . وحيث يطلق الإيمان فى موضع الإسلام أو العكس . أو يطلق أحدهما على إرادتهما معا فهو على

سبيل المجاز ويتبين المراد بالسياق : فإن وردا معاً في مقام السؤال حملاً على الحقيقة ، وإن لم يردا معاً ، أو لم يكن المقام مقام السؤال أمكن الحمل على الحقيقة ، أو المجاز ، بحسب ما يظهر من القرآن ومحصل جوابه أن الإيمان والإسلام بفترقان إذا اجتمعا على صورة المقابلة وحيث انفردا يكون أحدهما عين الآخر كما هو صنيعهم في المترادفات فإنها إذا اجتمعت يفرق بينها في ذلك المقام خاصة .

وإذن فالفرق في حديث جبرائيل مقامى ولا يدل على أن الإسلام والإيمان متغايران حقيقة لأن النبي صلى الله عليه وسلم بين لو فد عبد القيس أن الإيمان هو الإسلام حيث فسر الإيمان في قصتهم بما فسر به الإسلام وهنا وفي ضمن الجواب استدلل المصنف رحمه الله لمذهبه بالآية بأنها صريحة في أن الدين والإسلام شئ واحد فظاهر جوابه معارضة وبعد الإيمان حل ؛ وقد يقرر الجواب بطريق آخر أيضاً : وهو أن الاتحاد بين الدين والإسلام ثابت من الآية « إن الدين عند الله الإسلام » واتحاد الإسلام والإيمان ثابت من حديث عبد القيس فثبت اتحاد الكل . والمصنف رحمه الله تعالى لم يفصح بالجواب وهذا دأبه كثيراً في كتابه حيث يذكر مادة الجواب ولا يفصح بمراده . أقول : وهذا الجواب غير مستقيم لأن التغاير المقامى إنما يكون إذا كان اللفظان في عبارة واحدة ، وهما لم يقع السؤال أولاً إلا عن الإيمان فحسب ، ولم يكن النى صلى الله عليه وسلم يعلم أنه سائل بعد ذلك عن الإسلام أيضاً حتى يجاب بالتغاير المقامى . وإنما ذكر أولاً حقيقة الإيمان على ما كان عنده بدون نظر إلى مفهوم الإسلام حتى إذا سأل ثانياً عن الإسلام أيضاً أجابه كذلك فالجواب بالفرق باعتبار المقام لا يمشى هنا . نعم لو كان هناك سلسلة الأسولة في عبارة واحدة ، وكان النبي ﷺ أجاب عنها أيضاً كذلك لكان له وجه . فالوجه عندي : أن الجواب إنما يلقي على السائل بقدر علمه وفطنته ، وسؤال جبرائيل عليه السلام وكذا حاله لما دلا على كمال فطنته أجابه مفصلاً بذكر حقيقة كل على حدة . بخلاف وفد عبد القيس فإن ضمام ابن ثعلبة كان حديث العهد بالإسلام فاكتفى في جوابه على الإجمال ولم يلتفت إلى بيان الحقائق . وحاصله : أنه راعى حال المخاطب في كلا الحديثين كما أن الذى يعظ الناس يراعى ما يحرض على العمل فربما يذكر الضعاف من الأحاديث عند الترغيب والترهيب ولا يفصل في كلاهما . ويقول تارك الصلاة كافر ، ولا يقول : كافر بكفر دون كفر . بخلاف المعلم الذى يتصدى لإظهار الحقائق فيذكر حقيقة الأمر وينبه على المسامحات ، ويفصل في المتعلقات . فحاصل حديث جبرائيل عليه السلام : إعطاء العلم ، وبيان الحقيقة كما يفعل المعلم وهو الأقرب بسياقه . بخلاف حديث وفد عبد القيس فإن حاصله التحريض على العمل وفي مثله يتمشى على الإجمال فيتساح في البيان قوله

« ما الإحسان » قال الحافظ رحمه الله تعالى : وأشار في الجواب إلى حالتين أرفعهما : أن يغلب عليه مشاهدة الحق بقلبه حتى كأنه يراه بعينه وهو قوله « كأنك تراه » أى وهو يراك .
والثانية : أن يستحضر أن الحق مطلع عليه يرى كل ما يعمل « وهو قوله فإنه يراك » وقال النووي معناه إنك إنما تراعى الآداب المذكورة إذا كنت تراه ويراك لكونه يراك لا لكونك تراه فهو دائماً يراك ، فأحسن عبادته وإن لم تره ، فتأويل الحديث فإن لم تكن تراه فاستمر على إحسان العبادة فإنه يراك انتهى ملخصاً (١) واعلم أن لفظ الإحسان شامل لجميع أنواع البر من الأذكار ،

(١) قلت وقد تسلسل هذان الشرحان في الكتب إلا أنه لم ينبه أحد منهم على الفرق بينهما . وقد كان شيخى رحمه الله تعالى يفرق بينهما بعبارة وجيزة ما كنت أفهمها إلى زمن طويل ، فلم أزل أتفكر فيها وأراجع إليها مرة بعد مرة حتى ظننت أنى قد فهمتها فحصل الشرح الأول على ما فهمته من كلمات الشيخ رحمه الله تعالى : أن الإحسان ينقسم إلى حال ، وعلم ، فإن مشاهدة الحق بقلبه كأنه يراه حال له ، وصفة قائمة به ، وليست علماً . بخلاف قوله فإنه يراك فإنه ليس فيه من صفته شيئاً ولكنه علم وعقيدة بأن الله يراه وبعد غلبته وأن تصير حالاً لكنه مع هذا يكون أقرب من العلم . والمعنى أن الحالة الأولى إن فاتت عنك فلا تفت عنك الثانية ، فهاتان حالتان مطلوبتان ، وإن كانت الأولى أرفع من الثانية فإن الأولى حال يدل على كمال الاستغراق بخلاف الثانية فإنها أقرب من العلم والعلم أدون من الحال ، لأنك قد سمعت منا أن العلم إنما يكون حالاً بعد رسوخه ، وصيرورته صفة للنفس . وإنما قدر في المعطوف قوله وهو يراك إشارة إلى أن ذلك أمر لا مناص عنه ففى إطالة الأولى استحضار لرؤيته إياه مع علمه بكونه مشاهداً لعبده .
وفى الحالة الثانية استحضار لمشاهدته فقط فتلك الحالة أقرب من العلم . وحاصل شرح النووي : أن الإحسان هو العبادة بغاية الخشوع والخضوع ، وهى التى تكون فى حالة العيان فاعبد ربك فى جميع أحوالك كما كنت تعبده لو كنت تراه فهذا هو المقصود ، ثم الخشوع ، ومراعاة الآداب فى حالة العيان إنما يكون لعلم العبد أن الله مطلع عليه ويبصره وهذا المعنى موجود مع عدم رؤية العبد فإنه وإن لم يكن العبد يراه لكنه تعالى يراه ، وحينئذ وجب عليك أن تستمر على عبادته بغاية الخشوع فى جميع الأحوال فإن موجبه وهو رؤيته تعالى متحقق فى الأحوال كلها فالمقصود ليس هو الانصباع بتلك الحال بل المقصود هو العبادة بهذه الجهة فالجهة الأولى حال لكنها مفروضة مقدرة ، ولذا قال « كأنك تراه » ولم يقل لأنك تراه والجهة الثانية متحققة لكنها علم بحت على هذا التقدير ، وليس المقصود تحصيلها بل المطلوب هو عبادته من تلك الجهتين . فالحاصل أن الإحسان على الشرح الأول عبارة عن الحالتين المقصودتين ثمرهما معرفته تعالى وخشيته . وعلى الثانى عبارة عن العبادة بهاتين الجهتين ، فهاتان جهتان للعبادة المطلوبة لاحتان مطلوبتان للعبد فالمطلوب هو العبادة فقط ، وكأنك تراه جهة لها بمعنى أن العبادة ينبغى أن تكون بالخشوع بدون العيان كما تكون عند العيان ، ومعلوم أنها عند العيان تكون بغاية حسن السميت والتأدب ظاهراً وباطناً ،

والإشغال وغيرها . والأذكار تقال للأوراد المسنونة ، وما ذكره المشايخ من الضربات والكيفيات يقال لها الإشغال . والنسبة في اصطلاحهم ربط خاص سوى ربط الخالقية والمخلوقية ، فمن حصل له ربط سوى الربط العام يقال له صاحب النسبة . والطرق المشهورة في التصوف أربعة السهروردية والقادرية ، والجشتية ، والنقشبندية ، والسلسلة السهروردية قد تسلسلت في أجدادنا من عشرة متصلة ثم ما نقل إلينا من الأوامر والنواهي والوعود والوعيد سمي شريعة . والتخلق بها يسمى طريقة ، وحينئذ تنصبغ الأعمال بصبغ الإيمان كما كان في السلف . أما اليوم فعلم بلا عمل وإيمان بلا تصديق من الجوارح ، رب تال للقرآن والقرآن يلعنه . ثم الفوز بالمقصد الأسنى والنيل بالمأرب الأعلى يسمى حقيقة . ومن هنا ظهر أن الطريقة والشريعة لا تتغيران كما زعمه العوام . وقد كتب الغزالي أن بعض العلم لا يضطر العالم إلى العمل به وبعضه يغلب عليه ويستعمل الأعضاء في الطاعات وهذا هو الإيمان عند السالف وهو المراد بما قلت : إن الإيمان ينبسط من الباطن إلى الجوارح والإسلام يدخل من الظاهر إلى الباطن فإن التصديق إذا غلب واستعمل الأعضاء صار الإسلام والإيمان متحدين وهو المراد باتحاد المسافتين وإلى هذا المقام أشير في قوله « أن تعبد الله كأنك تراه الخ » فإن العبادة التي تتعاقب بالجوارح إذا صدرت عنه بذلك الخشوع والخضوع فقد خرج إيمانه إلى الأعضاء ودخل إسلامه في القلب واتحدت المسافتان وحينئذ فالإسلام والإيمان شيء واحد بخلاف ما إذا بقي تصديقه في القلب ولم يظهر إلى الأعضاء أو اقتصر إسلامه على الأعضاء ولم يحصل

فينبغي أن يكون عند عدم العيان أيضاً كذلك لأن الله تعالى يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار فهو غير معائن لكن عبادته ينبغي أن تكون كما لو كنت تعينه ، لأن العبادة في حالة المعاناة إنما تكون بالخشوع مراعاة لرؤيته تعالى ولا دخل فيه لرؤيتك لأنك إنما تخشى الملك لرعمك أنه يراك أو يعلم حالك وإن كنت تزعم أنه لا يراك أولاً يعلم حالك لا تخاف منه وإن كنت تراه فكذلك عبادتك مع عدم رؤيتك إياه ينبغي أن تكون كما لو كنت تراه ويراك لأن موجب الآداب والاعتناء بها هو رؤيته لا رؤيتك وهو متحقق دائماً فهذا أيضاً جهة للعبادة المطلوبة لاحالة مطلوبة في نفسها بل علم هذه الجهة تورث الخشوع في العبادة فهذه مؤثرة ومورثة للخشوع : وبالجملة المقصود على الأول هو الانصباع بهاتين الحالتين وعلى الثاني المقصود هو العبادة من جهة حالة مقدرة وعلم محقق وشرح النووي هو أقرب عند الشيخ رحمه الله تعالى وإنما طولت الكلام في شأن الفرق بينهما مع التكرار الشديد بحيث يكاد أن يمل الناظر لأنه تعسر على الفرق بينهما وبعد تفكير وتعمق انكشف لي الأمر فكأنما أنشطت من العقال ، ودونك بيتين غريبين في هذا المعنى :

كأن رقيباً منك برعى خواطري وآخر يرعى ناظري ولساني

وإني لاستحيك والبعد ، بيننا كما كنت أستحي وأنت ترائي

له الإحسان فبقى إسلامه على الأعضاء فقط ولم يسر إلى القلب فهذا الإسلام غير الإيمان والإيمان غير الإسلام وقد ذكرناه سابقاً أيضاً

« ما المسئول عنها الخ » ولم يقل لست بأعلم منك لأن الكناية أبلغ من التصريح كقوله تعالى « وراودته التي هو في بيتها » وذلك لكونه أبلغ « إذا ولدت الأمة الخ » أى تصير الأصول فروعا والفروع أصولا . فالمراد منه انقلاب الأمور عند إبان الساعة وفيه شروح عديدة أخرى أكثرها مرجوحة عندى ، ويؤيد ما قلنا قوله صلى الله عليه وسلم : إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة ، فهو الحرى بالأخذ لأن الحديث يفسر بعضه بعضا . ثم إن التمسك منه على جواز بيع أمهات الأولاد أو على عدم جوازه في غير موضعه ، فلم نلتفت إليه « فى خمس الخ » أى علم وقت الساعة داخل فى خمس ، ثم اعلم أن هذه الخمس لما كانت من الأمور التكوينية دون التشريعية لم يظهر عليها أحداً من أنبيائه إلا بما شاء وجعل مفاتيحه عنده فقال : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » لأنهم بعثوا للتشريع فالمناسب لهم علوم التشريع دون التكوين . ثم المراد (١) منه أصولها وأما علم الجزئيات فقد يعطى منه الأولياء رحمهم الله تعالى أيضاً ، لأن علم الجزئيات ليس بعلم فى الحقيقة لكونها محطاً للتجولات والتغيرات ، ولأن علم جزئى لا يوصل إلى علم جزئى آخر فكأنه ليس علما : وإنما العلم علم يوصل إلى علم جميع أفراد ذلك النوع وليس ذلك إلا علم أصول الشئ . ألا ترى أن ألوفاً من المصنوعات تجلب إلينا من ديار الأوربا ونحن نشاهدنا ونعلمها ولكن لا علم لنا بأصولها ، فأى علم حصلناه بتلك الجزئيات ؟ ولكن العلم هو العلم الكلى يتمكن به صاحبه من علم الجزئيات من ذلك النوع بأسرها ويطلع على حقائقها ، وإليه أشار سبحانه بالمفتاح فإليك إذا أوتيت مفتاحاً قدرت على فتح المغاليق كلها مهما أردت وليس هذا الشأن إلا شأن العلم الكلى فلم يعط أحد إلا جزئيات منتشرة . أما العلم الذى كالمفتاح فهو عند ربك الذى لا تخفى عليه خافية وحينئذ صبح الحصر فى قوله « لا يعلمها إلا هو » بدون تأويل . أما تخصيص الخمس مع أن

(١) واستشكله الرازى ثم لم يجب عنه موضحاً ومر عليه الشوكانى فقال : إنه من زيغ فلسفته فانه لا علم لاحد منهم بجزئى من جزئيات الغيب قلت : وإنما يسمع دعواه من لاخبرة له بما دار فى الدنيا ولو طالع التاريخ لعلم أن الاخبار بالمغيبات فتونا ذكرها ابن خلدون وقد اشتهر أن الكهنة أخبروا بشئ ثم وقع كما أخبروا بها فليس ذلك من زيغه بل لعدم وقوف الشوكانى بحقيقة الحال واعلم أن الشوكانى الذى ينكر على تقليد الأئمة ثم يريد هو أن يدعو الناس إلى تقليده قد صنف تفسيراً سماه فتح القدير فجاء نواب صديق حسن خان بعده وألحق به مقدمة من قبله وزاد ونقص فيه وسماه فتح البيان هكذا فى تقرير الفاضل عبد العزيز الكامل فورى .

أصول الأشياء الآخر أيضاً لا يعلمها إلا هو فقيل : إن هذه أنواع والكل راجع إليها . قلت : بل لأن سؤال السائل لم يقع إلا عن هذا الخمس كما ذكره السيوطي في شأن نزولها في (باب النقول في أسباب النزول) وفي (الدر المنثور)

باب

هذا باب بلا ترجمة والمناسبة ظاهرة لأن هرقل كان عالماً بالتوراة وأنه أطلق الإيمان على الدين فقال : «هل يرجع أحد سخطه لدينه» ثم قال : «وكذلك الإيمان الخ» فدل قوله على أن الدين والإيمان واحد عنده . وهذا الحديث أظهر في مقصوده مما سبق لأنه أطلق الدين فيما سبق على مجموع الإيمان والإسلام والإحسان ، وقال في آخره : جاء يعلم الناس دينهم . ويمكن المناقشة فيه بأن النزاع في اتحاد الدين والإيمان . أما كون المجموع ديناً فليس محلاً للخلاف ، وما أخرجه هنا صريح في اتحاد الدين والإيمان فكان أظهر في مقصوده . ثم البشاشة في حديثه إشارة إلى مرتبة الإحسان .

باب فضل من استبرأ الخ

والمراد منه الاحتياط في الدين وهو وإن كان خارجاً من الدين باعتبار بعض الجهات لكن المصنف رحمه الله تعالى جعله أيضاً من الدين يعني إذا أحرز الرجل من دينه القدر الضروري واحتاط بعد ذلك استبرأ لدينه فهل يعد ذلك من الدين مع أنه أحرز دينه من قبل ؟ فقد علم من الحديث أنه أيضاً من الدين وإن كان زائداً عليه من جهة أخرى وهذا تقسيم آخر للدين والإيمان إلى من استبرأ لدينه ، وإلى من لم يستبرأ . ولمن استبرأ لدينه زيادة فضل على من سواه . فدل على ثبوت المراتب في الإيمان ثم العبادة شيء وجودي ، والزهد قلة رغبة في الدنيا ، والورع احتراز عن الشبهات ، فهو شيء عديم واعلم : أن هذا الحديث من مهمات الحديث وتصدى لشرحه العلماء (١)

(١) وقد طالعت فيه رسالة الشوكاني فما وجدت فيه شيئاً يعلق بالقلب نعم لو مر عليه نحو الشافعي رحمه الله تعالى عنه لأغنى عن الإيضاح وهذا الشافعي « لما كان فقيه النفس أثني على محمد بن الحسن رحمه الله تعالى بما هو أهله فتارة قال : إنه كان يملأ العين والقلب (لأنه كان جميلاً ويملاً القلب من العلم) وقال أخرى : إذا تكلم محمد رحمه الله تعالى فكأنما ينزل الوحي ومرة قال : إني حملت عنه وقرى بعير من العلم . وأما المحدثون فمن لم يكن منهم فقيهاً لم يعرف قدره ورتبته ولم تنقل عنهم كلمات التبجيل في شأنه رحمه الله تعالى ووجه نكارتهم أنه أول من جرد الفقه من الحديث وكانت شاكلة التصنيف قبل ذلك ذكر الآثار

آبرو کی طرف سے صفاتی بیش کردی)

تحقيق لفظ المشتبهات

« مشبهات » روى من الإفعال والتفعيل والافتعال . واعلم أن المفسرين اختلفوا فى تفسير قوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » فقليل ملتبسات واعترض عليهم بأن الله تعالى قد وصف به جميع كتابه فى موضع آخر وقال : « والله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً » ومعناه هناك كتاباً يصدق بعضه بعضاً لأنه يلتبس بعضه ببعض فإن هذا المعنى لا يابق أن يتصف به كتاب الله تعالى كما هو ظاهر فأخذ بعضهم معنى التصديق فى قوله « وأخر متشابهات » أيضاً وهو مروي عن مجاهد ، وذكره البخارى فى التفسير . أقول : والمتشابهة بمعنى المصدق قريب من معنى

والفقه مختلطاً فلما خالف دأبهم طعنوا عليه في ذلك . مع أنه لم يبق الآن أحد من المذاهب الأربعة إلا وقد فعل فعله وسار سيرته فرحم الله من أنصف ولم يتعسف . انتهى تعريب ما في تقرير العاضل عبد القدير

المحكم وليس بينهما كثير فرق مع أن الله تعالى قابل بينهما وسمى الذين يتبعون ما تشابه منه بالزائغين . وعلى هذا تفسير مجاهد مرجوح وكان ينبغي أن لا يذكر البخاري ، والعذر عن البخاري رحمه الله تعالى يحى . في موضعه . فعنى التشابهات في قوله « وأخر متشابهات » هو الالتباسات وفي قوله « كتابا متشابهاً » هو التصديق أى مصداقاً بعضه بعضاً فإن قلت : إنه يوجب الانتشار في مطالب القرآن قلت لا انتشار فيه لأن تغاير المعاني عند تغاير الصلوات وإن كانت محذوفة في اللفظ ليس من الانتشار في شيء . فالتشابه إذا كانت صائته على يكون معناه الالتباس كما في قوله تعالى « إن البقر تشابه علينا » أى التبس علينا وهو المراد في قوله « وأخر متشابهات » وإذا كانت صائته اللام يكون بمعنى التصديق وهو المراد في قوا « كتاباً متشابهاً » يعنى متشابهها لكم ، أى مصداقاً بعضه بعضاً والسر فيه عندي أن اللفظ إذا تغاير معناه عند تغاير الصلوات يكون مشتركاً معنوياً .

« لا يعلمها كثير من الناس » أى لا يعلم حكمها كما عند الترمذى بلفظ لا يدري كثير من الناس أمن الحلال هي ؟ أم من الحرام ؟ ومفهوم قوله كثير أن بعضاً منهم يعلمها وهم المجتهدون فحينئذ يكون الاشتباه في حق غيرهم وقد يقع الاشتباه لهم أيضاً حيث لا يظهر لهم ترجيح أحد الدليلين كذا ذكره الحافظ .

« لكل ملك حمى الخ » وعندنا يجوز الحمى للإمام فقط كما كان عمر رضى الله تعالى عنه بنى ربيعة لخليل الجهاد دون غيره . أما الملوك فكانوا يتخذون الحمى لأنفسهم وذلك محظور في الشرع ، وأما حمى الله فهو مطلوب لله تعالى أن لا يرعى عبده حوله فقيه تشبيه محمود بمذموم ولا ينبغي أخذ المسائل والأحكام من التشبيهات فاعلمه فإنه مهم وقد يغلط فيه الناس . ثم الحديث إنما جاء على عرف الملوك وعاداتهم وكان من عادات ملوكهم اتخاذ الحمى كما علمت .

« ألا وهي القلب » ونسبة القلب إلى الجسد كنسبة الأمير إلى المأمور وهو الأصل ، والأعضاء كالفرع له وهو معدن العلوم والمعارف والأخلاق والمملكةات وفي الجامع الصغير للسيوطي رحمه الله تعالى « أن القلب ملك الخ » وفي البيهقي أن الأذن قمع للقلب يحضر المسموعات عنده من الخارج ، والعينان مسلحة يتقى بهما الحجر والشجر ، واليدان جناحان ، والرجلان البريد ، والكبد رحمة ، والطحال ضحك ، والرئة نفس ، فإن صح هذا لدل على أن الضحك من الطحال ، ولم يذكر الأطباء له وجهاً . وما وضع لدى . أنه يحدث من انقباض الرئة مرة وانبساطه أخرى ، والقلب هو أصل اللطائف كلها عندي غير الروح فإنها من الخارج والنفس معدنه الكبد الطالبة للذات والشهوات ، والقلب بعد فئائه في الذات والهوى يسمى نفساً ، وعليه مدار الصلاح والفلاح

وهو مهبط الأنوار ومنبع الأسرار ، وفي الحديث أنه لما صور آدم طاف به الشيطان ودخل فيه ورأى فيه منافذ قال : إنه مخلوق لا يتمالك نفسه وفي تفسير فتح العزيز زيادة : وهي أن في يسار حجرة مسدودة لأدري ماذا فيها وكان فيه القلب . قلت ولما كان القلب مظهرًا لتجليات الصمد الأحد جملة الله صمدًا ولم يبق فيه منفذاً فهو إذن كالقبة المشرقة مسدودة جوانبها بحكمة أبوابها وغرفها لا يدري سره إلا الله العلي العظيم .

باب أداء الخمس من الإيمان

« كنت أقعد مع ابن عباس » وسبب ذلك في كتاب العلم عند المصنف رحمه الله تعالى ولفظه « كنت أترجم بين ابن عباس رضي الله تعالى عنه وبين الناس » لأن أبا جرة كان يعرف اللغة الفارسية وكانت المعاملات عنده تجيء في تلك اللغة فيترجم له « أقم عندي » إن كان هذا الإعطاء أجره الترجمة كان دليلاً على جواز أخذ الأجرة على التعليم أيضاً . وإن كان بسبب آخر فلا . ونقل أنه كان ذلك بسبب الرؤيا التي رآها في فسح العمرة أنه قبل حجه وعمرته ، وقد كان فسحه على فتواه فسر به .

« إن وفد عبد القيس » [١] وأنهم أتوه مرتين مرة في السنة السادسة وأخرى عام فتح مكة . ومسجد عبد القيس بجوآئي أول مسجد صليت فيه صلاة الجمعة بعد المسجد النبوي فاحفظه فإنه ينفعك في مسألة الجمعة في القرى وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيقاً .

« غير خزايا ولا بدامى » وفي ندامى شاكلة كما في الغدايا والعشايا . وإنما قال لهم ذلك لأنهم جاؤا برغبة منهم بدون الحرب . ثم همنا إشكال : وهو أنه وعد بذكر الأربع فإن عددنا الإيمان بالله منها يبقى سواء أربعا وبصير المجموع خمسا فزيد العدد . وإن جعلنا المجموع تفسيرا للإيمان وأدرجناه تحته لم يحصل إلا أمر واحد وعلى كلا التقديرين لا يحصل العدد الموعود . فقال البيضاوي في (شرح المصاييح) : إن الإيمان بالله وحده أمر واحد وإقام الصلاة الخ تفسير للإيمان والثلاثة

(١) واعلم أن ربيعة ، ومضر ، وأمار ، وزيدا كانوا أبناء آب ومضر منهم أحد أجداد النبي صلى الله عليه وسلم ومن هنا صار الوفد المذكور من بني أعمامه صلى الله عليه وسلم . ثم اعلم أن والد هؤلاء كان من الأغنياء فلما أشرف على الموت أوصاهم بالإشارة أن يقتسموا أمواله بينهم وعين لكل ولد صمغاً من المال فكان الخيل في حظ ربيعة فاشتهرت بريعة الخيل وكذا الذهب في حظ مضر فاشتهرت بمضر الحمراء فإن الذهب يكنى بالأحمر وقد ذكرهم خوواجه أمير خسرو أيضاً في كتابه (هشت بهشت) غير أنه لم يدرك الحقيقة وقد ذكرناها لك كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز .

الباقية تركها الراوى . قلت : وحاصله هدر ما ذكره الراوى والأخذ بما لم يذكره والرجم بالغيب .
وقيل : إن العدد باعتبار أجزاء التفصيل فالإيمان واحد ثم فصله في ذلك العدد وقيل : إنه وعد
بالأربع وزاد عليه بواحد عند الوفاء فذكر إعطاء الخمس تبرع منه ولا بأس في إعطاء الزيادة على
الموعود . قلت وهذا الجواب بعيد عن ترجمة المصنف رحمه الله تعالى بمراحل فإن إعطاء الخمس
على هذا التقدير خارج عن الإيمان والمصنف رحمه الله تعالى بوب عليه بكونه من الإيمان .
ويمكن أن يحجب عنه أن إعطاء الخمس وإن كان خارجاً عن الإيمان لكنه معدود عند المصنف
رحمه الله تعالى من الإيمان لأنه قد علم من صنيعه أن جميع الأشياء المتعلقة بالإيمان إيمان عنده .
وقيل إعطاء الخمس داخل في إتياء الزكاة لأنه أيضاً من نوعه وهذا اللطف من جعله تبرعاً سيما على
مذهب الشافعية فإنهم قالوا في المعدن الزكاة وفي الركاز الخمس . وقيل : إن الشهادتين ليستا من
الأشياء الموعودة وإنما ذكرهما تمهيداً ولكونهما لا بد منهما والعدد يبدأ من قوله إقام الصلاة .
أقول ويرد عليه ما عند البخارى ص ٦٣٧ ج ٢ أنه ذكر الشهادتين وعقد واحدة . وهذا يدل على
أنه عدّها من الموعود . لا يقال إن العقد كان للإشارة إلى التوحيد . لأننا نقول : المعهود فيها الإشارة
بنصب المسبحة دون العقد والراوى يذكر العقد . والأولى عندي ، أن يقال : إن الأربعة هو
الإيمان مع ما بعده وما بعده تفسير للإيمان فإذا قلنا إنها إيمان قلنا إنها شيء واحد وإن نظرنا إلى
الأجزاء قلنا إنها أربعة فهو واحد من جهة الإجمال وأربعة من جهة التفصيل وبعبارة أخرى : أن
المقصود كان الأمر بالإيمان غير أنه قال (١) أربعة نظراً إلى أجزائه الداخلة فيه . وهذا يوافق
غرض المصنف رحمه الله تعالى أيضاً فإنه جعل أداء الخمس من الإيمان . وأيضاً يوافق لما ذكره
في « باب سؤال جبرائيل » ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم لوفد عبد القيس فإنه دليل على أنه عد
الأشياء الأربعة من أجزاء الإيمان وتفسيره وكذلك بوب في كتاب السير والجهاد بقوله باب أداء
الخمس من الدين ص ٤٣٦ ج ٢ فدل على أنه معدود عنده من الإيمان .

« وحده » و فرق في (المطول) بين الواحد والآخر فقال : إن الواحد مشتق من الواحد
وبصير أحداً بانقلاب الواو وألفاً فالأحد اثنان الأول من الواحد وهو للعدد المقابل للاثنتين ،
والثاني للمنفرد عن الشيء . والأول لا يرد إلا في سياق النفي كقوله « ولا يظلم ربك أحداً » أى
واحداً والثاني يستعمل في الإثبات كقوله « قل هو الله أحد » أى منفرد . ثم قيل : إن الواحد
لا جمع له إلا أنه ثابت في شعر الحماسة « قاموا إليه ذرافات ووحداً » قال التبريزى : والوحدان

(١) قلت ولا يبعد أن يقال إنه لما بناه عن أربعة ناسب أن يأمرهم بأربعة فإن الجمع بين أعداد المأمور
به والمنهى عنه من نوع واحد أيضاً من المحسنات وحيث لطف تعبير الإيمان بالأربعة جداً فذقه .

جمع الواحد بمعنى المنفرد دون الواحد بمعنى العدد المقابل للثنتين . قلت : لا بأس في كون الجمع للواحد بمعنى العدد أيضاً وليطلب استعماله من كليات أبي البقاء فإنه بحث فيها أنه للانفراد عن الذات أو للانفراد عن الفعل وكتب فيه السبيل رسالة مستقلة

« إقام الصلاة الخ » قيل إنه مجرور ومعطوف على الإيمان وتفسيره قد تم على ذكر الشهادتين ثم انه بعد كونه معطوفاً على الإيمان إيماناً أيضاً وقيل بالرفع . وأقول إنه داخل في تفسير الإيمان وهو الأقرب عندي وأوفق لغرض المصنف رحمه الله تعالى ثم إنه قال الحافظ رحمه الله تعالى : إن الحج ليس بمذكور في أحد من طرقه لأنه فرض بعده وما ذكر في بعض طرقه من الحج معلول عند المحدثين

« وصيام رمضان » وهو مصدر لغة لاجمع صوم وفي كتب الفقه من قال على صيام يلزمه ثلث صيام فدل على أنه جمع عندهم ، ولعله عرف حادث . وإلا فالصيام مصدر وليس بجمع . « الحنتم » (سبزنك کی روغنی کھریا جیسی مرتبان) والحنتم وإن فسروها بالجرة الخضراء ولكن لا يشترط أن تكون خضراء دائماً بل هذا بالنظر إلى الغالب « دباء » (تونبری) « النقيير » ما يتخذ من نقر أصل النخلة والمزفت وهو المقير والقيير والقار واحد . والزفت ليست ترجمته (رال) كما في الغياث بل هو نوع من الدهن يجلب من البصرة . والنهي عن الانتباذ في هذه الأوعية بخصوصها لأنه يسرع فيها الإسكار ثم ثبتت الرخصة في الانتباذ في كل وعاء إذا لم يسكر رواه الترمذي في الأشربة ص ٩ ج ٢ قال إن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه وكل مسكر حرام هـ .

باب ما جاء أن الأعمال بالنية الخ

الغرض منه الرد على من قال إن الإقرار باللسان كاف الإيمان فقال : إن الإيمان عمل وكل عمل لا بد له من النية فعلم أن الإيمان أيضاً لا بد له من النية القلبية . وأما الإقرار باللسان فقط فليس بإيمان . أقول وظني أنه لا يكون هناك من يقول بكفاية الإقرار فقط ولعل غرضهم غير ما نقل عنهم الناقلون .

« والحسبة » وقد مر مني أن الحسبة أمر زائد على نية صحيحة فإن النية مرتبة العلم والحسبة مرتبة علم العلم أي استحضار تلك النية واستشعارها .

« والوضوء » وافق الحجازيين في اشتراط النية للوضوء وسوى بين العبادات المقصودة وغير المقصودة . وقد مر مني أن الوضوء بلا نية لا ثواب فيه عندنا أيضاً كذا في (خزانة المفتين) والبحث عن مسألة النية في العبادات قد مر منا في شرح الحديث الأول مستوفى ، وأن حديث

« إنما الأعمال بالنيات » مخصوص عند الكل فإن طاعات الكافر وقرباته كلها يصح ولا حاجة فيها إلى النية عند أحد .

« والأحكام » لا يعلم ماذا أراد بها المصنف رحمه الله تعالى أما الفقهاء فيريدون بها مسائل القضاء وأعمال المصنف رحمه الله تعالى أراد منها بقية المعاملات وهي خارجة عن الحديث عند الشافعية وعند الحنفية على القول المشهور . قلت : وفي المعاملات أيضاً نية إلا أن في المعاملات جهتين : جهة تتعلق بالعباد ولا عبرة للنية فيها ، وجهة تتعلق بالله تعالى والنية معتبرة فيها أيضاً فالحديث عام عندي كما قاله المصنف رحمه الله تعالى .

« على شاكلته » فسر المصنف رحمه الله تعالى بالنية وأصل معناه على مناسبة طبيعية فالإنسان إنما يعمل على طريقه طبيعية ومناسبتها كيفما خلقت وطبعت فمن طبع على السعادة يعمل لها ومن طبع على الشقاوة يعمل لها .

« ولكن جهاد ونية » هذه قطعة حديث قاله في فتح مكة ومعناها أن الهجرة من مكة إلى المدينة قد ختمت لأن مكة صارت دار الإسلام ولكن الجهاد والنية باقيان إلى يوم القيامة فمن كان منكم يتمنى أن يجتهد في الدين فلا يتأسف من انقطاع الهجرة فإن المجال واسع بعد فالجهاد باق والنية باقية فليجتهد فيها .

« ونفقة الرجل الخ » وقد مر أن النية الإجمالية كافية لإحراز الثواب وإنما الضروري انتفاء النية الفاسدة فقط فينبغي أن يحصل الأجر في نفقة العيال بدون الاحتساب . لأن الاحتساب أمر زائد على النية وقد احتساب ههنا لأنه وضع ذهول لا يرجو فيه الأجر أحد فإنه أمر طبعى فزاد الاحتساب تنبيهاً على هذا كما مر مفصلاً .

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة

و : تعريف الطرفين وهو يفيد القصر إلا أن التفتازاني يقول بالقصر من جانب واحد وهو المعروف بلام الجنس فقط (فالأمير زيد) (وزيد الأمير) معناهما واحد عنده أى قصر الأعم على الأخص وفصل فيه الزمخشري أن القصر قد يكون من جانب المبتدأ وقد يكون من جانب الخبر أيضاً فجوزه من الطرفين وهو الحق عندي قال في (الفائق) في حديث « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » إن الله مقصور والدهر مقصور عليه والمعنى أن الله هو الجالب للحوادث لا غير الجالب . قالت بل فيه تعريف المبتدأ بحال الخبر كما في قوله .

فَان قَتَلَ الْهُوَى رَجُلًا فَأَنَّى ذَلِكَ الرَّجُلَ

وحينئذ معنى الحديث عندى أيها المخاطب أنك تعرف الدهر من قبل بنسبة جانب الخير والشر إليه فالله هو ذلك الدهر . وبمثله قرره الزمخشري في قوله تعالى « أولئك هم المفلحون » في (الكشاف) وعليه قوله صلى الله عليه وسلم « هو الطهور ماؤه » عندى يعنى أنك تعلم الطهور من القرآن (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) فالطهور الذى تعلبه هو هذا . ومعنى قوله الدين مقصور على النصيحة فقط وليس بغش فالمبتدأ مقصور والخبر مقصور عليه . وكذا قوله الدعاء هو العبادة معناه الدعاء مقصور على صفة العبادة لا أن العبادة مقصورة على الدعاء . كما فهمه الناس فترجمته (دعا عبادت هي) والناس يترجمونه (دعا هي عبادت هي) ثم النصيحة لله أن لا تشرك به شيئا ، والرسول أن تصدقه فيما جاء به ، ولأئمة أن تطيعهم ، ولعامة المسلمين أن تعامل معهم بالخلوص بدون غش ، والله تعالى أعلم . وهذا آخر كتاب الإيمان (١)

(١) قلت : إن الشيخ رحمه الله قد خالف في كثير من شرح تراجم الأبواب وغيره الشارحين وهو أهل لذلك لا يجب عليه تقليدهم ثم مع هذا ربما يكون من قبيل احتمال من المحتملات لا يكون على سبب الجزم واليقين بل هو أيضاً محتمل من المحتملات وسر ذلك ، قد علمته أن المصنف الحلام من غايته رفعة وفرط ذكائه سلك مسلك الاختصار ولم يفصح بمراده في موضع لأنه لا يريد أن يتكلم بلفظ من قبله إلا إذا اضطر إليه وذلك أيضاً في التراجم ولذا يأتي بالأحاديث في تراجمه فإذا أراد أن يقول شيئاً من قبل نفسه وضع بدله حديثاً يؤدي مؤداه فإذا لم يجد له حديثاً أتى بلفظ أو لفظين من قبله . ومن هنا ترى ضائق نطاق بيانه وحينئذ لا بد أن يحدث الاختلاف في شرح التراجم وهذا هو السبيل فيما يأتي أيضاً فعليك أن تتأمل في أمثال تلك المواضع ثم إن بعد هذا الاطّباب هنا كلام جلي للشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى محقق هذه الأمة تنبهت له من تنبيه شيخى في (مشكلات القرآن) وها أنا أعربه لك إفادة .

واعلم أن الايمان في الشرع عبارة عن التصديق بمعنى (كرويدن ، وباور كردن) ويتعلق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وثبت كونه من الدين ضرورة وذلك لأن الله تعالى جعله من أفعال القلب في مواضع فقال : « وقلبه مطمئن بالايمان » وقال : « كتب في قلوبهم الايمان » وقال : « ولما يدخل الايمان في قلوبكم » ولا شك أن فعل القلب هو التصديق لا غير ثم إن ذكره مع الحسنات والمعاصي وقارن بينه وبيننا بالعطف فقال : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وقال : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » وقال : « والذين آمنوا ولم يهاجروا » فدل على أن الطاعات ليست أجزاء له كما أن المعاصي ليست محبطة له مطلقاً ثم إنه نعى على من أقر باللسان فقط ولم تؤمن قلبه كما في البقرة فقال : « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » فلم أنب الاقرار فقط ليس إلا حكاية عن الايمان فإن طابقت تلك الحكاية مع المحكى عنه فيها وإلا فالإقرار المحض لا يزيد إلا الخداع والكذب .

وتحقيق المقام أن للإيمان أيضاً وجودات كما هي لسائر الأشياء : وجود عيني ، ووجود ذهني ، ووجود لفظي . وقد تقرر عندهم أن الأصل فيها هو الوجود العيني وسائرهما فروع وتوابع فالوجود العيني للإيمان هو نور يقذف في القلب يرفع حجاب بينه وبين الحق وهذا هو النور الذي حكى عنه الله تعالى في قوله « مثل نور كشكاة فيها مصباح » وذكر تمثله بإشباع ثم ذكر سببه في قوله « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » .

وهذا النور مثل سائر المحسوسات قابل للقوة والضعف واشتداد وانتقاص وهو الذي يزيد وينقص كما في قوله : « وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً » ونحوها كثيراً والسر فيه أن الحجب كلما ترتفع يزداد هذا النور ويزداد الإيمان قوة وثباتاً إلى أن يبلغ الأوج ثم أنه يتسع ذلك النور شيئاً فشيئاً حتى يحيط بالأعضاء كلها ، والقوى أجمعها وحينئذ ينشرح الصدر للإسلام ويطلع على حقائق الأشياء وتتجلى على مدرجته غيوب الغيوب ويعرف كل شيء في محله ويذوق من وجدانه ما كان الأنبياء عليهم السلام أخبروا به إجمالاً أو تفصيلاً ثم يزيد هذا النور والانشراح حتى ينبعث القلب إلى الاتجار بأوامر الشرع والالتقاء عن مناهيه . وبعد ذلك ينضم هذا النور مع أنوار الأخلاق الفاضلة والملكات الحيدة والأعمال الصالحة فيضيء ظلمات الطبائع البهيمية والشهوانية فذل له وإليه أشير في قوله تعالى « نورهم يسرى بين أيديهم وبإيمانهم » وفي موضع آخر « نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء » هذا في الوجود العيني .

أما الوجود الذهني فله درجتان : الأولى ملاحظة المعارف المتجلية إجمالاً والنظر إلى الغيوب المنكشفة كلياً ، وهو مفاد كلمة (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وتسمى تلك الملاحظة تصديقاً إجمالياً ولفظ آخر (كرويدن وياور كردن) والثانية ملاحظة كل من تلك الغيوب المتجلية تفصيلاً بمعنى كل فرد فرد مع الارتباط بينها وتسمى تصديقاً تفصيلاً . أما الوجود اللفظي ففي اصطلاح الشرع عبارة عن الشهادتين فقط . وظاهر أن الوجود اللفظي للشيء بدون تحقق حقيقة لا يسمن ولا يقنى من جوع وإلا لزم أن يروى الغليل من ذكر الماء ويشبع الجائع من اسم الخبز . ولكن لما لم يكن في عالم البشر للتعبير عما في ضميره سبيل غير النطق والتلفظ صار للشهادتين دخل عظيم في الحكم بالإيمان فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . ومن هنا علم كيفية زيادة الإيمان ونقصانه وقوته وضعفه ولا ح أن ما ورد في الحديث الصحيح لا يزني " أني حين يزني وهو مؤمن وقوله والحياء من الإيمان وقوله لا يؤمن أحدكم حتى يأمن جاره بوائقه كلها محمول على كمال الإيمان والوجود العيني له . ومن ذهب إلى نفي الزيادة والنقصان أراد المرتبة الأولى من الوجود الذهني وحينئذ لم يبق بين الفريقين نزاع ولا خلاف .

ثم الإيمان على نحوين : تقليدي وتحقيقي . والتحقيقي أيضاً ينقسم إلى قسمين : استدلالى وكشفي . وكل منهما على نحوين : إما أن يبلغ إلى جد لا يتجاوزه أولاً . والثاني يسمى علم اليقين . والاول على ضربين إما مشاهدة . يسمى بعين اليقين أو الشهود الذاتي ويسمى حق اليقين . وهذان الأخيران لا يدخلان في الإيمان بالغيب هذا .

كتاب العلم

واعلم أن العلم عند (الماتريدية) : صفة مودعة في القلب كالقوة الباصرة في العين من شأنها الانجلاء بالشروط اللائقة بها فالعلم واحد مع تعدد المعلومات . نعم تعدد الإضافات ضروري بخلاف (الفلاسفة) فإنهم قالوا : إنه حصول الصورة ، أو الصورة الحاصلة ، ولا مسكة لهم على ذلك . ومن هنا علم أن العلم والمعلوم متغايران بالذات ، لا كما زعموا أنهما متحدان بالذات . ويتعلق بالمعدوم ، لا كالفلاسفة القائلين بتوسط الصور ، فإنهم لما استحالوا العلم بالمعدوم ذهبوا إلى إقامة الصور في البين وقالوا : إن الصورة تحصل أولاً ثم يحصل العلم بالمعدوم بواسطتها . قلت : وليس في هذا غير تطويل المسافة فإننا نسأل كيف تعلق تلك الصورة بذى الصورة فإن كان بصورة أخرى يلزم التسلسل ، وإن كان بالمعدوم فليكن تعلق العلم أيضاً كذلك . على أنه يلزم عليهم أن يحصل العلم قبل المعلوم ، فإن المعلوم عبارة عن الصورة من حيث هي وهي مأخوذة عن درجة العلم التي هي عبارة عن الصورة من حيث الإكتشاف ، وتقدم المأخوذ منه على المأخوذ أمر بديهي فلزم أن يحصل العلم قبل المعلوم . وتقدم الصورة المطلقة التي هي علم على الصورة الملحوظة بقيد الإكتشاف لا ينفع ههنا فهذا كله جهل وسفه . والحق أن العلم يتعلق بالمعدوم والموجود ، ولا يحتاج إلى تخیل الصور . ثم إن العلم حسنه وقبحه بحسن المعلوم وقبحه . ولقد أبدع المصنف رحمه الله تعالى في الترتيب حيث وضع الوحي أولاً ثم الإيمان ثم العلم ثم الطهارة ثم الصلاة الخ . واعلم أن العلم إنما يعد كمالاً لسكونه وسيلة إلى العمل المفوض إلى رضائه تعالى فالعلم الذي ليس على هذه الطريقة فهو وبال على صاحبه . وإليه يشير آخر الآية « والله بما تعملون خبير » نبه فيه على ما به كمال أولى العلم والفوز بالدرجات . ثم إن العمل الصحيح ، يرضاه ربك ولا علم به إلا من تلقاء النبوة ، فدعت الضرورة إلى الإقرار بالنبوة ومن أنكرها فهو صاني . مثل كفار يونان وعراق بعد نوح عليه الصلاة والسلام فإنهم كانوا ينكرونها ومرا بن تيمية رحمه الله تعالى على تحقيقهم فلم يدركه . وقد ذكر (الشهرستاني) مناظرة الحنفاء والصابئين في كتابه في نحو ثلاثين ورقة وعددها من غرائب . ويتضح منها أنهم كانوا ينكرون طور النبوة . ثم إن المفسرين تسكلموا في فضل آدم عليه الصلاة والسلام ورأوا أن فضله من جهة العلم ، وهي عندي عبوديته لأن الخلافة يستحقها باعتبار الظاهر ثلاثة : آدم والملائكة وإبليس أما إبليس

فقد علمت حاله ، وأما الملائكة فإنهم سألوا ربهم عن سر الخلافة لما كان ظاهر حال بني آدم ينبيء عن سفك الدماء وغيرها ولم يحسنوا في السؤال غير أنهم لما لم يصروا عليه غفر لهم . وأما آدم عليه الصلاة والسلام فإنه لم يواجهه ربه إلا بالتضرع والابتهاال حين ناداه ألم أنهما عن تلكا الشجرة مع أنه كان عنده جواباً أقم به موسى عليه الصلاة والسلام حين ناظر معه كما في الحديث إلا أنه لم يأت بحرف منه حين مواجهة ، به عبودية وطاعة ومن هنا علم سر المناظرة بين موسى وآدم عليهما السلام وإنما أظهر الله تعالى عليه بكونه وصفاً يمكن ظهوره بخلاف العبودية فإنها صفة مستورة في العبد لا سبيل إلى العلم بها لا لكونه مداراً للفضل فعلم أن فضل العلم إنما يظهر إذا كان العمل يساعده كآدم عليه الصلاة والسلام فإن علمه عد فضلاً وكالاً لعبوديته وعمله حسب علمه . كيف وإبه وسيلة العمل والوسيلة لا تفوق ما هو وسيلة إليه . ولعلك الآن ذقت معنى قوله تعالى « والله بما تعملون خبير » ولا تنكر فضل العلم فإن مالكا وأبا حنيفة رحمهما الله تعالى ذهبا إلى أن الاشتغال بالعلم خير من الاشتغال بالنواهل على عكس ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله وعن أحمد رحمه الله روايتان إحداهما في فضل العلم والأخرى في فضل الجهاد كما ذكره ابن تيمية رحمه الله في (منهاج السنة) ولكني أردت بيان جهة الخلافة على ما كانت عندي والله يعلم الحق وهو أعلم للصواب .

قوله « وقوله تعالى : يرفع الله الذين آمنوا - الخ » فيه أيضا سابقة للإيمان على العلم والآية سبقت لبيان فضل عامة المؤمنين ثم للعلماء لا للشاقي فقط . ومعنى قوله « والذين أوتوا العلم » أي الذين آمنوا ومع ذلك أوتوا شيئاً آخر وهو العلم .

قوله « والدرجات » جمع درجة يستعمل في الجنة كالدرجات جمع دركة في النار قال الله تعالى « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار »

قوله « وقوله تعالى رب زدني علماً » ودلالته على فضل العلم واضحة .

باب من سئل علماً الخ

قوله « إذا ضيعت الأمانة » ومعنى الضياع أن لا يبقى اعتماد لأحد على أحد لا في الدين ولا في الدنيا . وقد مر منى أن الأمانة صفة متقدمة على الإيمان فيجىء أولاً لكون الأمانة ثم يجىء عليه لكون الإيمان ولذا اشتق منها الإيمان . وفي الحديث تأديب للسائل بأن السؤال ينبغي أن يكون بعد الفراغ لا عند الاشتغال ، ومن سئل عند الاشتغال يسع له أن لا يقطع كلامه ويمضى فيه . وفيه ترغيب للجبب أن يجيب بعد فراغه إن شاء وفيه إجازة لتحقيق السؤال إذا لم يفهمه .

قوله «إذا وسد الأمر إلى غير أهله» وفي ذلك حكايات عن الأئمة والمحدثين : فنقل عن الشافعي رحمه الله أنه لم يكن في سعة من ذات يده وكان الناس يهدون إليه تحائف إلا أنه لم يكن يمسكها وكان ينفقها على الفور وكان يعيش في عسرة وتليذه ابن عبد الحكم كان صاحب الضيعة والنخيل فكان يخدمه كثيراً واتفق أن الإمام الشافعي رحمه الله رحل إليه مرة فأمر الطبايح أن يهيئ له أنواعاً من الطعام وكتب أسماءها فأضاف عليها الشافعي رحمه الله طعاماً آخر وكتب بيده فلما عليه ابن عبد الحكم اعتق عبده من شدة الفرح فلما كان الشافعي رحمه الله ابن أربع وخمسين وسمع نداء الرحيل استفتاه الناس من يجلس إليهم بعده ومن يتولى التدريس فجاء ابن عبد الحكم أمامه يرجو أن يعين الإمام إياه إلا أن الإمام الشافعي رحمه الله وسد الأمر إلى أهله وقال : إن صاحب الحلقة بعدى يكون (اسمعيل بن يحيى المزني) خال الطحاوي ولم يبال بما صنع إليه ابن عبد الحكم من المعروف مدة حياته . وهكذا الشيخ (ابن الهمام) رحمه الله وكان صاحب طريقة لم يأجر نفسه للتعليم مدة عمره وكان متولياً للخانقاه إذ ذاك وكان يدرس فيه لوجه الله وكان يأخذ منه بالمعروف غير متأثر مالا . وكان ملك مصر من أكبر معتقديه متى تعروله حادثة سئل عنها مع كون الحافظ ابن حجر رحمه الله والعيني رحمه الله موجودين في زمانه أيضاً ، فلما دنا وفاته سأل الناس عن مجلس مجلسه بعده قال : (العلامة القاسم بن قطلوبغا) وإنما انتخبه من بين سائر تلامذته لأنه مع كونه عالماً كان أوسعهم وأتقاهم ، ومن أدلة تقواه وورعه أن علماء المذاهب الأربعة رحلوا لتأييده في مناظرة انعقدت بينه وبين (الشيخ عبد البر بن الشحنة) تلميذ (ابن الهمام رحمه الله) بين حضرة الملك . وبالجملة لما كان العلامة القاسم أهلاً عنده وسد إليه الدرس بعده . وكذلك قصة الشيخ أبي الحسن السندی من أعيان القرن الثالث عشر لم يكن يتكلم عند الدرس بحرف وكان يجلس ساكناً صامتاً فلما دنا أجل شيخه سأله الناس أن يستخلف أحداً بعده فاستخلف أبا الحسن فتعجب الناس منه حيث عين رجلاً لا يحسن التكلم أيضاً غير أن الشيخ لما تولى الدرس بعده عرف الناس أنه هو الذي كان أهلاً لذلك ، فأفاض عليهم من بحور العلوم ما أدهش الناس . (١)

باب من رفع صوته

أي رفع الصوت بالعلم جائز عند الحاجة قوله «نمسح على أرجلنا» أي نغسل أرجلنا وإنا

(١) يقول العبد الضعيف ومثله كان دأب شيعي رحمه الله تعالى فإنه كان أصمت الناس بحضرة شيخه فلما أراد شيخه أن يهيج أشراب الناس إلى أن يفوض إليهم خدمة الدرس ولكنه رحمه الله تعالى وسد الأمر إلى أهله ونصب شيخنا رحمه الله تعالى لتلك الخدمة وبأنه كان أحق بها — سقاها الله تعالى من سلسيل الجنة آمين .

كنى عنه بالمسح لعجلتهم فيه لا كما يظهر من الطحاوى أن المسح على الأرجل كان في زمان
ثم نسخ .

باب قول المحدث النخ

اعلم أنه لا فرق بين التحديث والإخبار لغة . وأما في الاصطلاح فنهم من استمر على أصل
اللغة . ونقل الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة كما في (الفتح) وصرح القارى أنه مذهب أبي حنيفة
رحمه الله تعالى وهكذا يستفاد من طبقات الحنفية للشيخ عبدالقادر القرشى في ترجمة عبد الكريم بن
الهيثم أو عمرو بن الهيثم وهو رأى البخارى ولذا تجد في كتابه كثيرا في الصلب حدثنا مع نسخة عليه
«أخبرنا» وذلك لعدم الفرق بينهما عنده ، ومنهم من فرق بينهما كسلم فإنه كثيرا ما يحول في الإسناد
لأجل التشبيه على تغاير لفظي التحديث والإخبار فقط . ثم انهم اختلفوا في القراءة على الشيخ
هل تساوى السماع من لفظه أو هي دونه أو فقه فذهب مالك وأصحابه ومعظم أهل الحجاز
والكوفة والبخارى إلى التسوية بينهما . قال السيوطى : وعندى هؤلاء إنما ذكروا المساواة في صحة
الآخذ بها رداً على من أنكرها لا في اتحاد المرتبة ، وحكى ترجيح السماع عليهما عن جمهور أهل
الشرق قال النووى : هو الصحيح وحكى ترجيح القراءة على السماع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قلت :
وفي بستان المحدثين عن محمد بن الشجاع الثلجى لآبى الليث السمرقندى أنهما سيان عنده إلا أن
محمد بن شجاع يرمى بالاعتزال ويعلم من الموطأ أن الإخبار أرجح من التحديث عند مالك على
عكس ما يستفاد من الموطأ لمحمد ثم إن أكثرهم اتفقوا على أن التحديث يدل على السماع قلت : قد
لا يدل عليه كما في حديث مسلم في حديث الدجال « إن الدجال يقتل رجلاً فيقطعه جزلتين ، ثم
يحبيه فيسأله عنه فيقول الرجل حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، النخ ، فدل على أنه يستعمل
عند عدم السماع أيضا إلا أن يكون هذا الرجل خضرا لكن كونه خضرا غير منصوص في المتن .

قوله « مثل المسلم النخ » ووجه الشبه أن النخلة لا تنمو بعد قطع رأسها كالإنسان ويكون فيها
ذكر وأثى وتلقح حتى رأيت في بعض الروايات التي لا يعابها أنها عمة بنى آدم فإنها خلقت من بقية
طينته . أما كونها كالمسلم فليكونها غير مضرّة بجميع أجزائها كالمسلم يجىء بالسلامة لا غير الأمر
في باب التشبيهات سهل بعد فلا ضيق .

باب القراءة

قوله « والعرض النخ » ولعل غرض المصنف رحمه الله تعالى أن التمييز فيما بين الالفاظ الثلاثة فيما

قرأ على الشيخ أما إذا قرأ التلميذ بنفسه فإنه يقول فيه أقرأني فلان والمقرئ هو المعلم . وههنا رأى آخر وهو أن التلميذ إذا سمع من شيخه يقرأ أو يقرأ عليه لا يعبر بالتحديث أو الإخبار ما لم يقصد الشيخ إسماعه كما يقول النسائي في الحارث بن مسكين أخبرنا الحارث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع قوله « فأناخه في المسجد » وعند البخاري ص ٣٣٥ من طريق آخر فأناخه قريبا من المسجد وهكذا حكى الحافظ رحمه الله تعالى عن مسند أحمد رحمه الله أنه أناخه خارج المسجد فلا حجة فيه للمالكية على طهارة أذبال مأكول اللحم وأبواله .

قوله « ظهرائى » وهو تثنية التثنية فإن الظهران تثنية الظهر ، ثم تثنى فصار ظهرانان وسقط
النون للإضافة وبقيت ياء التثنية أقول : إن المثنى والجمع قد ينزل منزلة المفرد فيثنى ويجمع كما
فى البخارى : حدثنا عبيدان برفع النون مع أنه مثنى باعتراف جميع أهل اللغة ولكنته بعد العلية
نزل منزلة المفرد وعمول معه ما يعامل مع المفرد فأعرب بإعرابه كما فى قول الشاعر * عند التفريق
فى الهيجا جمالين * فإن الجمال جمع جعل مع أنه تثنى وهنا تنزيلا له منزلة المفرد قال الخطابى فى معالم
السنن : إن الاتكاء ضد الجلوس مطمئنا فيشمل التربع أيضاً وبه شرح قوله صلى الله عليه وسلم
لا آكل متكئا . أقول أما شرح هذا الحديث فهو كما شرح به الخطابى ولما شرح حديث الباب
فهو أعم مما قاله ومن الاتكاء المتعارف
قوله (اللهم نعم) هذا للتأكيد

قوله « قد أجبتك » أى أنه **ﷺ** سمع مقالته وقال قد أجبتك مع أنه لم يجب الآن وهو موضع الترجمة .

قوله « رواه موسى النخ » قال الحافظ رحمه الله تعالى إنما علقه لأن سليمان . . . ليس على شرطه وتعقب عليه العيني رحمه الله تعالى بأنه قد أخرج عنه في باب « برد المصلي من بين يديه »

قوله « لا تسألوا الخ » روى عن ابن عباس رضي الله عنه أن الصحابة رضي الله عنهم لم يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم إلا ثلاثة عشر سؤالاً . أقول : ولعل مراده الأسئلة التي ذكرت في القرآن وإلا فهي كثيرة .

قوله « فمن خلق الأرض » الخالق يكون من كتم العدم بالاختيار والقدرة فالعالم بقضه وقضيضه مخلوق عندنا وقال الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى إنه لم يقل أحد من الفلاسفة بقديم العالم وكان أفلاطون أيضاً قائلاً بحدوثه حتى جاء أرسطاطاليس المخذول فاعتقد بقدمه وهو باطل قطعاً وقائله كافر ، واتفقت الأديان السماوية على حدوث العالم نعم نسب إلى بعض الصوفية قدم بعض الأشياء كالشيخ الأكبر وقال الشعراني الشافعي رحمه الله تعالى : إن هذه العبارات كلها مدمومة أفول :

وقد تفرد الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى ببعض المسائل أيضاً فإنه قد اعتبر إيمان فرعون وإن لم يكن توبة فيعاقب بما فعل لكنه لا يخلد في النار عنده ونسب بحر العلوم إلى الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى قدم بعض الأشياء وظنى أن تلك النسبة صحيحة وأما مانسب الدواني إلى ابن تيمية رحمه الله تعالى قدم العرش فليس بصحيح عندي كما قلت فيما ألحقت بالقصيدة النونية لابن القيم رحمه الله تعالى :

والله كان وليس شيء غيره سبحانه جل العظيم الشأن
والله خالق كل شيء غيره ماربنا والخلق مقترنان
لسنا نقول كما يقول المحدث الزنديق صاحب منطق اليونان
بدوام هذا العالم المشهود والارواح في أزل وليس بفان
وهو ابن سينا القرطبي غدامى شرك الردى وشريطة الشيطان
والعرش أيضاً حادث عند الورى ومن الخطأ حكاية الدواني
وإذ الحوادث لا تنفاد لها فلا يصل المضاء لحادث الإبان
وكغابر ماض وما من فارق فثبت فإن الكفر في الخذلان

ولى قصيدة طويلة تزيد على أربعمائة بيت في إثبات الصانع وحدوث العالم المسماة « بضرب الخاتم » وأيضاً رسالة أخرى ذكرت فيها عالم أسبق إليه .

(فائدة) واعلم أن الحدوث ادعى لم يقل به أحد من الفلاسفة حتى جاء ابن سينا فاختاره من عنده يبتغى بذلك أن يتخذ بين الإسلام والفلسفة سبيلاً وكان فلاسفة اليونان قائلين بقدم الأفلاك والعناصر بالشخص وبقدم المواليد الثلاثة : الجمادات والنباتات ، والحيوانات بالنوع ، وقد بينت بطلانه في رسالتي وقد صنف ابن رشد كتاباً سماه (تهافت التهافت) وتعقب فيه على الغزالي وعالقت عليه رسالة لدحض ما أورد على الغزالي إلا أنه لم يتفق طبعه وابن رشد هذا أحقق عندي من ابن سينا ويفهم كلام أرسطو أزيد منه .

« حج البيت » نيل إن نعى ضمام بن تعبلة في السعة الخامسة وفرضية الحج في السادسة أو السابعة وكيف ذكر الحج فيه ؟ وأجيب أن فرضية الحج من قبل . وأما في السادسة أو السابعة فتفصيل لأحكامه وفيه نظر وسيأتى .

باب ما يذكر في المناولة الخ

الماء له أيضاً حجة وإن اقرنت بالإحازة فهي الأقوى . وأما المكتبة فهي أيضاً حجة بشرط تعيين الكتاب والمكسوب إليه . وقال بعض القاصرين : إن الخط يشبه الخط فلا يكون حجة

وتوم ذلك مما في « كتاب القاضى إلى القاضى » أن الكاتب يرسل مع كتابه رجلين يشهدان بأن هذا كتاب فلان أرسله إلى فلان . والمحقق عندي أن الخط لا عبرة له في الدعاوى عند الجحود كأن يدعى أحد بأن عنده كتاب فلان فيه إقرار بألف درهم وهو ينكره . وأما في سائر المعاملات: كالطلاق ، والنكاح ، والعتاق ، فإنه معتبر قطعا وفي عامة كتبنا تصريح بصحة وقوع الطلاق بالكتاب وراجع فتح القدير .

(فائدة) قال ابن معين : إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى كان يشترط في اعتبار الكتابة عدم النسيان من الأول إلى الآخر وقال صاحباه بجوازها بشرط الذكر عند رؤية خطه ولا يشترط التذكر من الأول إلى الآخر كما قال الإمام الهمام .

« فاتخذ خاتما » وعلم منه أنه لم يكن يجب اتخاذ الخاتم ثم اتخذها لأجل الضرورة فاحفظه كالأصل ، فإنه يدل على أنه قد يترك شيء مرضى عند الضرورة وكان نقشه محمد رسول الله على اختلاف في صورته وكان نقش خاتم عمر رضى الله عنه (كفى بالموت واعظا) وكان نقش خاتم إمامنا رحمه الله تعالى (قل الخير وإلا فاسكت) ، وهذا يدل على أنه لا يجب كتابة اسم صاحب الخاتم على الفص وكان الخاتم في القديم أمانة لا اختتام الشيء ويختتم الآن للتصديق وقوله تعالى خاتم النبيين على العرف القديم فلا حجة فيه للشقي القادياني .

(فائدة) واعلم أن المصنف رحمه الله تعالى ذكر في تلك الأبواب عدة مسائل من أصول الحديث وعمدة التصانيف وأجودها في هذا الباب تصنيف الشيخ شمس الدين السخاوى تلميذ الحافظ ابن حجر المسمى بفتح المغيث والنكت على ابن الصلاح للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى أيضا لطيف .

باب من قعد الخ

« فأعرض الله عنه » قد سبق إلى بعض الأوهام فضل الرجل الأول على سائرهم وأن الثالث محروم . قلت : فإن كان ذلك معلوما من الخارج فالأمر كذلك ، أما في الحديث فلا دلالة فيه على ذلك لأنه ليس فيه إلا الجزاء من جنس العمل كما في قوله « أنا عند ظن عبدي بي الخ » بحث الناس فيه أن الذكر بالجر أفضل أو بالسرا ؟ قلت : وهذا البحث في غير موضعه بل تخليط للبراد فإن الحديث ناطق بأن الله تعالى يعامل مع كل بحسب ظنه فليس فيه إلا الجزاء من جنس العمل فمن ذكره في ملاء يذكره في ملاء عنده لأنه جزاء عمله وكذلك من ذكره في نفسه يذكره في نفسه لأنه جزاء يوازي عمله فلا تعرض فيه إلى الأفضلية ولا إيماء . وهكذا الأمر ههنا فمن أعرض

عن ذلك المجلس فإنه لم يصب حظه من هذا المجلس وحرم عن أجره خاصة ، وإن أمكن أن يكون هذا المستحى أفضل منه من جهة أخرى فإن الحياء نصف الإيمان ولأنه اصطفي لنفسه الخمول وتحرز عن الشهرة فهذا باب آخر ، وفضيلة من جهة أخرى ، كما في الحديث ولعله في كثر العمال أن من ترك الصف الأول لأجل أحد تواضعا لله تعالى فإنه يضعف أجره (أو كما قال) مع أن ثواب الصف الأول معلوم ولكن التأخر عنه قد يفضل التقدم إليه فكذا يمكن أن يكون المستحى أفضل من الداخل فيه فمن قال : إن الثالث كان منافقا فقد اقتفى لما ليس له بعلم ونحوه ما عند الترمذى من حديث « فلير أثر نعمته عليك » فإنه يدل على أن الفضل في إراءة النعمة وحديث آخر « من ترك ثوب الزينة تواضعا لله ألبسه الله حلل الكرامة يوم القيامة » (أو كما قال) يدل على أن الفضل في البذاذة . والوجه أنه لا تناقض بينهما لأنهما محمولان على بابي فضيلة إراءة النعمة أيضا باب وهو مطلوب بنفسه ، والبذاذة فضيلة من جهة أخرى وباب آخر ومطلوب أيضا ، والشئ إذا كان ذا جهات يتأتى هناك مثل هذا فافهم (١) وأما قوله فاستحى الله منه فبنى على صنعة المشاكلة « قوله فرجة » بالفتح أو الضم وفيه حكاية عن أبي العلاء النحوى وكان إمام اللغة فجرى بينه وبين الحجاج شئ فاضطر إلى ترك العمرانات وسكن بالبادية يتقى بذلك شره ، ومضى على ذلك زمان حتى شدا أعرابي بوفاته وأنشد

ربما تكره النفوس من الدهر له فرجة كحل العقال

فليسمع منه الفرجة بالفتح قال لا أدري أبا بموته أفرح أم بتحقيق هذه اللة فإني كنت مترددا فيه .

باب رب مبلغ الخ

عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم إشارة إلى قوته وإنما أراد به التنبيه على أن الحديث لا يختص بالحلل والحرام بل هو عام لكل ماسمع ، وفيه أنه يمكن أن يكون في الأمة من يفضل الصحابة في الوعي والحفظ فهذا فضل جزئى . وأما الفضل الكلى فلهم خاصة لما ثبت . فسبقهم بالإسلام والنصرة

باب العلم قبل القول والعمل الخ

هذه مقدمة عقلية واستشهد لها بقوله « فاعلم أنه لا إله إلا الله » فذكر أولا العلم ثم أردفه بالعمل

وقال « واستغفر لذنبك - الخ »

(١) ومحصله على ما أفهمه أن النبي صلى الله عليه وسلم هداه إلى بية صحيحة في الحالين فمن أراد أن يلبس ثوب جمال عليه أن ينوى إراءة نعمة الله تعالى . ومن أراد أن يتركه عليه أن ينوى البذاذة فهذان بابان

« يتحول » أى يتعمد وقتاً فوقتاً لئلا يفضى إلى السأمة (نكرانى كرتى تهى) « قوله هل يستوى الذين يعلمون - الخ » نزل فيه الفعل المتعدي . نزلة اللازم . وذكر (الأشمونى) أن اللازم يجعل بالتضمنين متعدياً وكذا العكس وليس بينهما تباين كما فهم . وتلك المسألة وإن كانت من المعانى وأهل اللغة لا يعتبرون باعتبارات علماء المعانى إلا أن تلك المسألة أتى بها الزمخشرى فى المفصل وهو كتاب فى النحو فاعتبروا بها لأهم يعتبرون بالنحو وأوثق كتاب فى النحو الرضى وأما باعتبار جمع المسائل فالأشمونى وأما كتاب سيوييه فهو الكتاب إلا أنه عسير جداً وعلق عليه السيرافى حاشية وهو إمام النحو فما يذكره يكون صحيحاً إلا أن إدراك مدارك سيوييه بعيد من شأنه .

« يحيى بن سعيد » هذا هو القطان إمام الجرح والتعديل وأول من صنف فيه قاله الذهبى وكان يفتى بمذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وتليذه وكيع بن الجراح تلميذ للثورى وهو أيضاً حنفى . ونقل ابن معين : أن القطان سئل عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى فقال مارأينا أحسن منه رأياً وهو ثقة . ونقل عنه أبى لم أسمع أحداً يجرح على أبى حنيفة رحمه الله تعالى فعلم أن الإمام الهمام رحمه الله تعالى لم يكن مجروحاً إلى زمن ابن معين رحمه الله تعالى ثم وقعت وقعة الإمام أحمد رحمه الله تعالى وشاع ماشاع وصارت جماعة المحدثين فيه فرقاً . وإلا فقبل تلك الوقعة توجد فى السلف جماعة تفتى بمذهبه ، ويحيى بن معين أيضاً حنفى وعندى رسالة الذهبى وهو حنبلى الاعتقاد وشافعى المذهب وفيها : أنه كان حنفياً متعصباً . ولعل وجهه أن ابن معين جرح على ابن ادريس الشير بالامام الشافعى رحمه الله تعالى وما قيل إنه غير الشافعى رحمه الله تعالى فليس بشئ . والحق عندى أنه وإن جرح عليه لكنه غير مناسب له فإن الشافعى رحمه الله تعالى له شأن لا يدركه ابن معين رحمه الله تعالى . ثم إن الدار فطنى قد أقر : أن أباً حنيفة رحمه الله تعالى أسن منهم وأنه لقي أنساً رضى الله تعالى عنه وإنما الخلاف فى روايته عنه . وجمع ابن جرير فى كتابه (اختلاف الفقهاء) فقه أبى حنيفة والأوزاعى والشافعى رحمهم الله تعالى ولم يأت بفقه أحمد رحمه الله تعالى ولا بمناقبه فسئل عن وجهه فقال : إني جمعت فيه مذاهب الفقهاء ومناقبهم وأذكر مناقبه حين أذكر مناقب المحدثين ، وأصر على ذلك حتى استشهد بسببه وكذا أبو عمر المالكى أيضاً ذكر مناقب هؤلاء الأئمة الثلاثة ولم يذكر مناقب أحمد رحمه الله تعالى ، والبيهقى أيضاً لم يقدح فى أبى حنيفة رحمه الله تعالى مع كونه متعصباً كما ذكره الشيخ شمس الدين فى الغاية أنى سمعت من مشايخى أنه متعصب ومر عليه ابن السبكي فقال : إني سمعت أن لحوم العلماء مسمومة من يأكله يمتوت قلت : هو كذلك لكن من الطرفين ثم لم أر محدثاً فقيهاً أو فقيهاً فقط يقدح فى أبى حنيفة

رحمه الله تعالى نعم من كان منهم محدثاً فقط فإنه جرح عليه ثم إنه نقل عن أبي داود ما يدل على أنه من معتقدي أبي حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال رحمه الله أبا حنيفة كان إماماً . وأما البخاري فإنه يهجوهم وأما النسائي فقد ضعفه وشدد في حسن بن زياد وقال : إنه كذاب وهو خلاف الواقع ، وأما مسلم فلا يدرى حاله غير أن الجارود رفيق سفره حنفي وأدبه العربي أعلى من مسلم وكان مسلم يستعين منه في أشياء . وأما الترمذي فهو ساكت . وأما ابن سيد الناس والديلمياطي فإنهما في تلج الصدر عـ الإمام ويقرانه ويبجلانه حتى أنه مر على إسناد فيه الإمام الأعظم فصحه وأما العراقي فلا يدرى حاله إلا أن سلسلة تلمذته انتهت على المارديني وهو حنفي قاله أعلم أنه هل تأدب لهذا التلمذة أم لا . بقي الحافظ ابن حجر ، وهو ضر الحنفية بما استطاعه حتى أنه جمع مثالب الإمام الطحاوي والطعون فيه مع أن أبا جعفر الطحاوي إمام عظيم لم يبلغ إلى أحد من أئمة الحديث خبره إلا حضره عنده بمصر وجلس في حلقة أصحابه وتلمذ عليه .

والحافظ البدر العيني أسن من الحافظ ابن حجر وقد سمع عليه ابن حجر حديثاً من مسلم ، وحديثين من مسند أحمد (١)

« قال يسرا الخ » أخذ المضمون طرداً وعكساً وهو من باب المحسنات .

باب من جعل الخ

يريد أن مثل هذه التعينات لا تعد بدعة والبدعة عندي مالا تكون مستندة إلى الشرع وتكون ملتبسة بالدين ، ولذا يقال إن الرسوم التي جرت في المصائب بدعة دون التي في مواضع السرور كالأنكحة وغيرها فإن الأولى تعد كأنها من الدين فتلتبس به بخلاف الثانية . والسر فيه أن رسوم المسرات أكثرها تكون من باب اللهو واللعب فلا تلتبس بالدين عند تسليم الفطرة ، بخلاف رسوم نحو الموت فإن غالبها يكون من جنس العبادات فيتحقق فيها الالتباس .

(فائدة) وفي محق الرسومات كتاب للشاه اسماعيل رحمه الله تعالى سماه (إيضاح الحق الصريح) وهو أجود من كتابه (تفوية الإيمان) فإنه يحتوي على مضامين علمية وكتابه تفوية الإيمان فيه شدة فقل نفعه حتى إن بعض الجهلة رموه بالكفر من أجل هذا الكتاب . قلت وجميع ما فيه موحود في كتاب الاعتصام للشاطبي رحمه الله تعالى والله الهادي إلى الصواب أما محمد بن

(١) قلت وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى أهوراً أخرى وما كنت قدرت على ضبطها بوجهها فتركت مني أشياء من البين فلذا تركت تلك السطور الناقصة لخلل في المراد .

عبدالوهاب النجدي فإنه كان رجلاً بليداً قليل العلم فكان يتسارع إلى الحكم بالكفر ولا ينبغي أن يقتحم في هذا الوادي إلا من يكون متيقظاً متقناً عارفاً بوجوه الكفر وأسبابه .

باب من يرد الله الخ

الفقه والفهم والفكر والعلم والمعرفة والتصديق كلها ألفاظ متقاربة لا مترادفة ، فالفقه أن يفهم غرض المتكلم صحيحاً والفكر (انديشيدن) والفهم (فهمیدن) والعلم (دانستن) والمعرفة (شناختن) والنصديق (باورکردن) فهذه فروق نبه عليها أهل اللغة لايتهدى إليها بعد صرف الأعمار .

« قوله إنما أنا قاسم والله يعطى » واعلم أن النبي ﷺ في النظر المعنوي ليس بقاسم كما أنه ليس بمعط فإن الأمور كلها إلى الله سبحانه فله الإعطاء ومنه القسمة . وإن نظرت نظراً صورياً فهو معط أيضاً كما أنه قاسم ، فكيف هذا التقسيم في القسمة والإعطاء بين الله ورسوله فإنه يؤدي إلى اعتبار جهة الصورة والمعنى معاً . ثم تبين لي أنه راعى جهة الصورة فقط في الجملتين كليهما ، لأن الحديث وارد على طور أهل العرف وهم لا يعتبرون في الإعطاء الفاعل الحقيقي بل ينسبونه إلى الناس فيقولون : زيد أعطى كذا وموجبه أن يعزو إلى نفسه الإعطاء أيضاً كالقسمة ويقول وانا أعطى إلا أنه نسبه إلى الله تعالى ؛ لأنه عارضته جهة أخرى ، وهى أن المعطى يكون عالياً مستقلاً عند أهل العرف والقاسم آلة والآخذ سافلاً واليد العليا خير من اليد السفلى فأبقى جهة الاستقلال لصاحب القوة وهو الله سبحانه ونسب إلى نفسه ما ناسب ضعفه ، فإن الإنسان خاق ضعيفاً فراعى الأدب في القرينتين لا أنه راعى مسألة توحيد الأفعال . ثم رأيت في كلام الحافظ ابن تيمية رحمه الله أن الأنبياء عليهم السلام لا يملكون شيئاً حال حياتهم كما أنهم لا ملك لهم بعد وفاتهم ، واستدل عليه بهذا الحديث وقال : إنه قاسم لا غير ولا ملك له أصلاً . فحينئذ بقي الحديث على ظاهره بدون تأويل . وأما قوله تعالى « وما رميت إذ رميت الخ » فإنه روعيت فيه جهة الصورة والمعنى معاً وله وجه أيضاً . « ولأن تزال الخ » واختلف في تعيين مصداقه وكل ادعى بما بداله . قلت : كيف مع أنه ، نصوص في الحديث وهم المجاهدون في سبيل الله . ثم رأيت عن أحمد رحمه الله أن تلك الطائفة إن لم تكن من أهل السنة والجماعة فلا أدري من هي ؟ ولم أكن أفهم مراده لأنك قد علمت أنها المجاهدون بنص الحديث ولا يمكن عساه الغفلة لمثل أحمد رحمه الله وكيف قال إنها أهل السنة والجماعة ؟ ثم بدا لي مراده : وهو أن المجاهدين ليسوا إلا من أهل السنة ، فعلمت أنه عينهم من تلقاء جمدهم لا من جهة عقائدهم ويشهد له التاريخ فإنه لم يوفق للجهاد أحد غير تلك الطائفة وأكثر تخريب السلطنة

الاسلامية كان على أيدي الروافض خذلهم الله ولعنهم ومعنى قوله «لا تزال» أي لا يخلو زمان إلا وتوجد فيه تلك الطائفة القائمة على الحق لا أنهم يكثرون في كل زمان ولا أنهم يغلبون على من سواهم كما سبق إلى بعض الأفهام ، حتى أن غلبة الدين في زمن عيسى عليه الصلاة والسلام عندي ليس كما اشتهر على الألسنة بل الموعود هو الغلبة حيث يظهر عليه الصلاة والسلام وفيما حواله . أما فيما وراء ذلك فلم يتعرض إليه الحديث والعمومات كلها واردة في البلاد التي يظهر فيها ولا تتجاوز فيما وراءها وإنما هو من بداهة الوهم والسبق إلى ما اشتهر بين الأنام .

«علي بن المديني» قال البخاري وما استحققت نفسي بين يدي أحد مثل ما استحققت بين يديه «بجاهد» وعند الطحاوي بإسناد صحيح أنه صاحب ابن عمر رضي الله عنه عشر سنين ولم يره يرفع يديه مع أن ابن عمر رضي الله عنه هو الذي رفع لواء رفع الدين فاحفظه فإنه مهم جدا

باب الاغتياب الخ

وترجمته (ريس كرنا) وهو غدير الحسد لأن المعتبر في الحسد تمنى زوال النعمة عن الغير بخلاف الغبطة .

«الحكمة» ونقل في (البحر المحيط) في تفسيرها نحو من أربعة وعشرين معنى ، وفسرها الدواني في شرح العقائد الجلالى (درست كاري وراست كردارى) وهو مراد السيوطى رحمه الله باتقان العمل وفي (فتح العزيز) أنها حكمة أحكام الشرع وطرده ابن كثير في تفسيرها على أنها السنة وما تحقق لى هو أن الحكمة أمر غير النبوة وغير أمور الوحي بل هي مما يتعلق بأمور الفهم والتمييز من باب الكلمات التي تضرب بها الأمثال ، فإنها لا تكاد تكذب وتكون مفيدة جدا ، كذلك الحكمة تاقى في قلوب الخاشعين الزاهدين في الدنيا وتكون كلماتهم نافعة للناس فهي من باب المقولات المفيدة يستفيد بها الناس في أعمالهم وفصل أفضيتهم .

«وبعد أن تسودوا» ليس من المعارضة في شيء بل هي من باب التكميل أو الاحتراس زاده البخاري من قبله

(فائدة) واء-لم أن الشيخ جلال السيوطى رحمه الله صنف كتابا في المعاني والبيان وسماه (عقود الجمان) وهو وإن كان كتابا حسنا إلا أنه لم يستوعب المسائل . وهكذا (المطول) وأقول بعد التجربة كالعيان : إن كثيرا من المسائل من تلك الأبواب تستنبط من الكشف ما شملت راحة منها في أحد من الكتب في هذا الفن وأظن أنها تبلغ إلى نصف ما في كتب القوم فعلى المتبصر أن يتفحص كتابه طلباً لتلك المسائل .

« على غير ما حدثنا » يريد أنه بلغ سفيان من طريقين والذي ههنا هو من طريق إسماعيل بن أبي خالد .

« يقضى » واعلم أن الفتوى غير القضاء فإن الفتوى يقتضى علم المسألة فقط والقضاء يقتضى علم الواقعة أيضا ، فهو يستدعى عليين بخلاف الفتوى فإنها تجري على الفروض المجردة ولا تعلق له بما في الواقع ، والقضاء يجري على الوقائع فقط ولا تعلق له مع الفروض المقدرة فاعلمه ، وسيجىء تفصيل الفرق بينهما أزيد من هذا .

باب ما يذكر في ذهاب موسى الخ

تمارى هو والحر — هذا الحر تابعى ووجه التمارى : أن الحركان عالما بالتوراة ولم تذكر تلك القصة فيها .

« فى صاحب موسى » واعلم أنه يعلم من هذا الطريق أن التمارى فى صاحب موسى من هو ؟ خضر أو رجل آخر ؟ ويعلم من طريق آخر أنه فى تعيين الذهاب نفسه أنه موسى بن عمران أو موسى بن يوسف ؟ أقول : وكلاهما صحيحان ، والاختلاف باعتبار الرجلين فمع رجل فى الذهاب ومع آخر فى صاحبه ، ولا وهم ولا اضطراب .

« قال موسى لا » وصدق موسى لأنه كان نبي الوقت وهو يكون أعلم فى أمته قطعا إلا أنه أخذ عليه مؤاخذه لفظية حسب منزلته حيث كان أنسب له والأليق بشأنه أن يكل العلم إلى الله سبحانه . وتعالى ويتحرز عن الاقتيات على الله صورة والادعاء ، ظاهرا وتلك المناقشات لا تزال تجرى مع الأنبياء عليهم السلام دون سائر الناس . ثم صيغة التفضيل فى السؤال والجواب على العرف لا على طور أهل المقول على حد قولهم : فلان أعلم بغداد فلا ضيق فيه .

« فجعل الله له الحوت آية الخ » وإنما أبهم على موسى سبيله وإليه تبيكيتا ومعاينة وإظهارا لقصور علمه فى كل موضع وكل مكان ، ولذا ألقى عليه النسيان مرتين .

« إذا فقدت » وقد كان أوصى به يوشع عليه الصلاة والسلام ولم يكن نبي بعد .

« وما أنسانيه » نسبة النسيان إلى الشيطان كنسبة التناوب إليه ، فهذه من الأمور الطبيعية نسبت إليه لمناسبة بينهما وبين الشيطان . وقد ثبت النسيان خمس أو أربع مرات عن النبي ﷺ أيضا . فدل على أن النسيان لا يكون عن تسلط الشيطان دائما . ونسيان يوشع عليه السلام أيضا . من هذا القبيل وإنما نسب إليه لما بينا ، على أنه لا دليل على أنه كان نبيا إذ ذاك . . نعم لو ثبت كونه نبيا لأشكل النسيان من جهة الشيطان ولكن إذا قلنا إنه من الأمور الطبيعية لم يرد شيء .

« فوجد خضراً » عند مسقط الفرات في خليج فارس في العراق كذا قيل . قلت : والصحيح عند (أيلة) ويقال لها الآن (العقبة) في الجانب الغربي في الشام ، وصحف بعضهم فكتب أيلة وهو غلط ولعل لقاءه خضراً في مدة إقامته بسينا . بمد العبور عن البحر . أما البحث في أن خضراً كان نبياً أم لا فلا أحب أن اقتحم فيه غير أنه كان حاملاً لنحو من العلم وهو العلوم التكوينية ، وموسى عليه السلام كان حاملاً لنحو آخر وهو علوم الذات والصفات وعلم الشريعة وهو العلم الأعلى والمقصد الأسنى بخلاف العلم الأول فإن كماله في جانب الحق لا في جانب الخلق ، وقد جرب أن كشوف أهل التصوف من غير العلماء أكثرها تكون في الأمور التكوينية . أما أهل العلم منهم فأكثرها تتعلق بالأمور الإلهية كالشاه ولي الله رحمه الله تعالى والشيخ الأكبر رحمه الله تعالى فإن كشوفهما تنعاق بحل مسائل الصفات وغيرها ونعمت الكشوف هي . وإنما أظهر أعلية خضر عليه السلام مع كونه مفضولاً ، لأن موسى عليه السلام كان معاتباً ومناقشاً به إذ ذاك ولو انعكس الأمر لأظهر أعلية موسى عليه السلام ولما علم خضر من حاله لم يقل إلا ما حكاه النبي صلى الله عليه وسلم عنه من قوله أنت علي علم الخ ، ولعلك علمت من هذه القصة ما قدر علم العبد بحجب علم الله تعالى حيث أن موسى عليه السلام مع كونه نبياً لم يكن عنده علم من الجزئيات الحقيرة بل لم يستطع أن يصبر على جزئي واحد من هذا العلم ، وصدق خضر عليه السلام أنك لن تستطيع معي صبراً فكأنه لم يخلق لهذا النحو من العلم . وهذا الذي علمته كان من أمر موسى وخضر عليهما السلام أما خاتم الأنبياء عليهم السلام فإنه تبنى أن يكون موسى عليه السلام صبراً ليعلم من عجائب قصصهما أزيد من هذا فكأنه أيضاً لم يكن أوتي تلك العلوم فهذه عقيدة موسى ومحمد صلى الله عليه وسلم في علم الله تعالى . ولقد صدق الله تعالى وما أوتيت من العلم إلا قليلاً فالعبد عبد وإن عرج به فوق السموات العلى ، والله تعالى سبحانه وراء وراء وهو الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد

﴿ فائدة ﴾ قد صنف الشيخ تقي الدين السبكي في الرد على الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى رسالة سماها بإقتناص في الفرق بين القصر والاختصاص وقال فيه : إن التقديم لا يفيد القصر بل يفيد الاختصاص والفرق بين القصر والاختصاص أن الاختصاص إسم لإفادة الشيء بخصوصه بخلاف القصر فإنه اسم للإثبات والنفي جميعاً ، وأحاله السبكي والزمنخري ولم أره في كلام الزمنخري .

باب متى يصح الخ

يريد أنه غير منضبط بل مختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة وقصة العارف الجامي وذهاب أبيه إياه إلى درس العلامة الحيدرة في صباه مشهورة ، وقد أحفظ أنا أيضاً كثيراً مما وقع

لى فى صغرى كالواقع اليومى اللهم عليه الخ وكان النبى صلى الله عليه وسلم ذهب لحاجته فلما رجع ورأى ماءً موضوعاً للوضوء استحسّن خدمته وفرح على فرط ذكائه وفهمه ، فدعاه فجعله الله تعالى ترجمان القرآن ببركة دعاء نبيه صلى الله عليه وسلم ، ومن بركة دعائه أنه لما ذهب إلى اليمن وأتى عليهم تفسير سورة البقرة قال المسلمون هناك إنه لو سمعه اليهود والنصارى لآمنوا كلهم « إلى غير جدار » واعلم أنه اختلف البيهقي والبخارى فى وضع الترجمة على هذا اللفظ . فترجم البيهقي بنى السترة والبخارى فيما سيأتى بأثبتاتها ، وهذا يبنى على الغور فى معنى الغير . قال الشيخ العيني : إن غير فى اللغة العربية قد يكون للنعى فيقدر له المنعوت أى إلى شىء غير جدار وقد تستعمل فى الاستثناء فنسلك عن معناه . وتفصيل الفرق أنه إذا كان للاستثناء فهو الإخراج عن حكم ما قبله فقط بدون تعرض إلى بيان المغايرة بينه وبين ما قبله ، فمعنى قولك جاءنى القوم غير زيد على الاستثناء إخراج زيد عن حكم المجيء لبيان المغايرة بين القوم وزيد ، فيمكن أن يكون زيد مغايراً للقوم ، وأن لا يكون ، ومعنى قولهم : جاءنى رجل غيرك بيان المغايرة أى أن الجائى لم يكن أنت بل كان مغايراً منك فقط فلفظ غير إذا كان للنعى فهو لبيان مغايرة ما قبله بما بعده ، وإن تبعه النفي لزوماً فإن الجائى إذا كان رجلاً مغايراً منك فلم يكن أنت قطعاً وإذا كان للاستثناء فهو للإخراج عن الحكم فقط ، ولذا قالوا : إن « إلا » فى قوله لو كان فيهما آلهة الخ بمعنى غير ومعنى الكلمة أنه لو لم يكن الله سبحانه وإن كان غيره واحداً كان أو ألفاً افسدت السموات والأرض فهو الذى أمسك السموات والأرض أن تزولا فهو قيام السموات والأرض ولو لم يكن الله بفرض المحال لزالنا عن مكانهما ولئن زالنا لم يكن أحد ليمسكهما من بعده . وغفل بعض الناس عنه فذهب ينعم أن معناها بطلان التعدد فقط ، والتحقيق أنه لبيان فساد العالمين على تقدير وجود أحد غيره تعالى ولو كان واحداً أو ألفاً . إذا علمت معنى غير فاسمع أن البخارى أخذه للنعى فمعناه أنه صلى إلى شىء مغاير للجدار فثبتت السترة واسكنها لم تكن جداراً بل كانت شيئاً مغايراً له . وأخذ البيهقي بمعنى النفي المحض فمعناه أنه كان يصلى ولم يكن بين يديه جدار . ولفظ غير وإن كان يستعمل للنفي المحض أيضاً سيما إذا قدمته لفظه « من » و « إلى » كما فى المطول لكن ما اختاره البخارى أولى وعليه تظهر فائدة التعرض إلى نفي الجدار خاصة ، لأنه إذا لم تكن هناك جدار ولا غيره فالتعرض إلى نفيه خاصة لغو .

« فأرسلت الأتان الخ » وفى بعض طرقه أنه مر بين يديهم راكباً ورأيت فى بعض الشروح مسألة وهى أن رجلاً لو مر رجلاً وراء الإمام أثم وإن كان راكباً فلا . قلت : ولا يتأتى هذا على مذهبنا فإن المعتبر عندنا فى المرور هو المحاذاة ، فإذا حاذى أعضاء المار أعضاء المصلى أو عضواً

منه أتم بدون تفصيل بين الركوب وعدمه . وأجاب بعضهم على ما اختاره البخاري من ثبوت السترة أن مروره كان من وراء السترة قلت : نعم هذا الكلام يأتي على مسائلنا أيضاً بشرط أن يكون مروره خارج السترة ، وفي كتب المالكية أن سترة الإمام ما كان بين يديه من خشب أو رخ أو غيرهما ، ثم الإمام نفسه سترة للقوم ويلزم منه أنه لو مر أحد داخل السترة قدام الإمام فلا شيء عليه ؛ لأن الإمام نفسه سترة للقوم فكأنه لم يمر بين أيديهم . قلت : وهذا صادق في حق القوم أما في حق الإمام فلا يصدق على مذهب المالكية أيضاً فإنه قد مر بين الإمام وسترته وإن لم يمر بين القوم وسترتهم . وإنما لا يكون مروره بين يدي الإمام إذا فرض مروره وراء السترة مع أنه قد فرض مروره أمام الإمام فيكون ماراً بين يدي الإمام وإن لم يكن ماراً أمام القوم فإن الإمام سترة لهم على مذهب المالكية بخلافه على مذهبنا فإنه يأثم مطلقاً فإن سترة الإمام هي سترة للقوم وإيس الإمام نفسه سترة للقوم فيكون المرور داخل السترة أمام الإمام كالمرور بين أيديهم بدون السترة فإن حكمها فيما وراءها فقط محجة مجها هذه مطاوعة منه صلى الله عليه وسلم .

باب الخروج في طلب العلم الخ

« ورحل » الخ وقصته أنه رحل من المدينة إلى الشام حتى إذا بلغ الشام سأل الناس عن بيته فوصل إليه وناداه على بعيره ، وكان عبد الله بن أنيس في عليته فأخرج رأسه من عليه ورأى جابراً رضي الله تعالى عنه فقال جابر رضي الله عنه سمعت أن عندك حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم فحدثني به فحدثه ، فأخذه جابر رضي الله تعالى عنه وصرف عنان بعيره إلى المدينة ولم ينزل عن بعيره فأصر عليه عبد الله بن أنيس أن ينزل من بعيره ويقم عنده فأبى ورجع القهقري والحديث الذي رحل جابر لأجله مذكور في حاشية الصحيح وفيه فيناديهم بصوت الخ .

باب فضل من علم الخ

وعلم من « » معناه (جاد) والقياس أن يكون معنى علم من التفعيل (جنوايا) إلا أن ترجمته « سكهلايا » لأنه لا سبب للعلم إلا التعليم وأتردد في أن هذا النوع من التعدية ثابت في لغة العرب أم لا وقد أدر به المالكية في قوله صلى الله عليه وسلم إذا أمن الإمام وقالوا معناه - إذا يحملكم الإيابة - سوا تأيب -

اليت (نريد) ، وبقول الماء الذي تخضر به الأرض وينبت به الكلاء والعشب .
و « سكب » ، « سكب » الكلاء ، ثم إن كناية الهمزة بعد الألف غلط بل ينبغي أن تكتب

فوق الألف هكذا (الكلاً) ولم تكن الهمزة في لغة العرب حتى أحدثها الخليل
«أمسكت الماء الخ» يعني فيها قابلية الإمساك دون الإنبات وأمر التطبيق بين المشبه والمشبّه
به سهل فليراجعه من الشروح والخواشي .

باب رفع العلم الخ

«ريبعة» وهو ريبعة الراي شيخ مالك رحمه الله تعالى وأكثر فقه مالك رحمه الله تعالى منه .
وحكى أن ريبعة تعلم الفقه على أبي حنيفة رحمه الله تعالى والراي عند السلف بمعنى الفقه وشاع في
المتأخرين بمعنى القياس حتى أن بعض الشافعية يلقبون الحنفية بأهل الراي هجواهم ولا يدرون أنه
في الحقيقة مدح لهم لأن محمد بن الحسن هو أول من فصل الفقه من الحديث ودونه ولذا نسب
إلينا الفقه ولقبنا بأهل الفقه وأهل الراي . فأهل الراي بمعنى مؤسس الفقه ومدونه لا بمعنى
القائس والقائف ليكون هجواً كما راموه . ثم إن كلا منهم أفرزوا فقههم من الحديث ودونوه
على حدة إلا أنه بقي العار علينا كقولهم البادي أظلم وإلا فمن في المذاهب من ليس فقهه
مفرزاً من الحديث ، فأى اعتراض علينا ؟ ثم في الكتب أن مدون علم أصول الفقه هو الشافعي
رحمه الله تعالى . قلت : وعندى ثبت من التاريخ أنه أبو يوسف رحمه الله تعالى وكان ينه المحدثين
في إملائه على بعض قواعد أصول الفقه وفي الجامع الكبير أيضاً حصة منه : إلا أن رسالة الإمام
الشافعي رحمه الله تعالى لما كانت مدونة مطبوعة وأذاعها الشافعية اشتهر أنه مدون أصول الفقه
والحنفية لما لم يرفعوا إليه رأسهم نمل ذكر أبي يوسف رحمه الله تعالى في هذا الباب . ثم عند
البخاري أن رفع العلم إنما يكون برفع العلماء ولا ينتزع انتزاعاً وعند ابن ماجه (١) بإسناد صحيح
عن زباد بن أبي حبيب أنه ينزع من الصدور في أيلة والتوفيق بينهما أن أول أمر الرفع يكون كما
في البخاري وهو برفع العلماء ، ثم إبان الساعة يكون كما عند ابن ماجه أي ينتزع عن الصدور ونزاعاً
فلا تعارض لاختلاف الزمانين .

« أن يقل العلم » وفي نسخة على حاشية النسائي يكثر العلم وهو أيضاً صحيح فإنه يكون كثيراً

(١) وابن ماجه لم يخدمه العلماء فلم يشرحوه كما ينبغي إلا ما نقل عن الحافظ علاء الدين الحنفى فإنه شرحه
في عشرين مجلداً . أما الخواشي فقد علقها عليه كثير من العلماء والحافظ علاء الدين مغلطاً من أعيان القرن
الثامن من معاصري الحافظ أبي الحجاج المزي الشافعي والحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى كذا في تقرير
الفاضل عبد القدير الكاملقوري

كما وقليلاً كيفاً كما نشاهد في زماننا فإن العلماء مع كثرتهم قليلون فهم كثرة قلة قال المتنبي :
لاتكثر الأموات كثرة قلة إلا إذا شقيت بك الأحياء

« أن يضيع نفسه » قالوا : معناه أن يقعد في زاوية بيته ولا يفشى العلم فإن قعود العالم بلا فائدة هو ضياعه ويمكن أن يكون مراده « أن يذل نفسه » أي فلا يذهب مذهباً يوجب ذل العلم . قوله « تشرب الخمر » في القدوري الخمر هي عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد . ولم يدرك عامه الناس معنى الاشتداد والصواب أن معناه ما نقول في محاوراتنا (به أجازاته) أي صلح للاستعمال فبلوغها إلى ذلك الحد هو الاشتداد وهذا هو المراد مما فسرنا به .

« تكثر النساء » وهذا أيضاً قد تحقق في زماننا حيث يزيد عددهن على الرجال « حتى يكون الخمسين » وأشكل على الحافظ هذا العدد . قلت : وفي متن الحديث من طريق آخر قيد ذهل عنه الحافظ ويرتفع به الاشكال رأساً وهو « القيم الواحد الأمين » فالواحد الأمين اليوم أيضاً أعز وأندر .

باب فضل العلم الخ

والفضل في أول الكتاب كان بمعنى الفضيلة . وههنا بمعنى ما بقى كما تقول فضل الضوء . وإنما ترجم به لمعنى الاستغراب فيه فإن العلم يعطى ثم لا ينقص منه كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى فضل لبنه ولم ينقص من عليه شيء بخلاف الأشياء إذا يعطى منها فإنها تنقص ولا كذلك العلم .

« إيث بن سعد » وهو إمام مصر قال الشافعي رحمه الله تعالى وهو عندنا ليس بأدون من مالك رحمه الله تعالى إلا أن أصحابه أضاعوه . وقال ابن خلكان في تاريخه إني رأيت في بعض الكتب أنه حنفي وعند الطحاوي ص ١٢٧ في « باب القراءة خلف الإمام » إسناد فيه ذلك الليث وهذه صورته حديثاً أحمد بن عبد الرحمن قال حدثنا عن عبد الله بن وهب قال أخبرني الليث عن يعقوب (وهو أبو يوسف) عن النعمان (أي أبي حنيفة) عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله ابن شداد عن حابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة » فهذا الإسناد أيضاً قرينة على كونه حنفياً لكونه تلميذ أبي يوسف قال الليث : إني كنت أسمع اسم أبي حنيفة رحمه الله تعالى وكنت مواعياً لمقيه فوجدته بمكة قد أكب عليه الناس يستفتونه فيبداهم كذلك إذ أتاه آت واستفناه في حاجته فمجبت على جوابه بداهة .

قوله «لا رى الرى» وهذا من باب المحاورات فلا يقال إنه كيف رأى الرى مع كونه غير مرئى .
(حكاية) ذكر الشيخ الأكبر حكاية عن بقيق بن مخلد فى القصص أنه رأى فى المنام أن
النبي صلى الله عليه وسلم سقاه لبناً فاستقاه بعدما استيقظ تصديقاً لرؤياه فخرج اللبن فى قيئه . قال
الشيخ الأكبر . كان هو العلم فلو كان تركه لكان أحسن ولكنه لما استقاه تحول العلم إلى صورة
اللبن . قلت : ولا بأس فإنه لو قدر له من العلم النبوى حصة يفوز بها ولا يخيب منها بالاستقاء كما
أن النبي ﷺ أعطى الفضل ولم ينقص من علمه شيء . كذلك البقيق وإن استقاه اللبن ولكنه
لا ينقص من علمه الذى قدر له وبقيق هذا محدث جليل القدر من تلامذة أحمد رحمه الله تعالى
وصنف فى الحديث كتاباً جمع فيه ثلاثين ألف حديث (٣٠٠٠٠) كذا ذكره الذهبى وبقيق من
معاصرى البخارى وقد أخذ عن أحمد كثيراً ولعله تعلم منه حين كان أحمد رحمه الله تعالى يجلس
للدروس ثم لما أتت عليه الحوادث فى خلق القرآن تركه وكان البخارى بلغه مرة وهو صغير السن
ثم رحل إليه بعد أن كان أحمد ترك الدرس ولذا لم يخرج عنه البخارى إلا ثلاثة أو أربعة أحاديث
منها فى ص ٦٤٢ وكتاب بقيق هذا لم يفز به الذهبى ، والذهبى ممن قيل فى حقه أنه لو أقيم على
أكمة والرواية بين يديه يعرف كلا منهم بأسمائهم وأسماء آبائهم . ويتلو كتاب بقيق مسند أحمد
فإنه جمع أربعين ألف حديث ثم كنز العمال فإن فيه أيضاً ذخيره عظيمة للأحاديث .

باب الفتيا الخ

ناظر إلى حديث النهى عن جعل ظهر الدابة متبراً فإما أن يمتشى راكباً أو ينزل ثم يتكلم
بحاجته فيقول البخارى : إن الفتيا شيء يسير وليس تحت النهى .

وقوله « وغيرها » وقد استفدت من عادة البخارى أن الحديث إذا اشتمل على جزء مخصوص
ويكون الحكم عاماً عنده فيصنع البخارى هناك هكذا ويضع لفظ أو غيرها دفعاً للإيهام بالتخصيص
وإفادة للتعميم ثم لا يخرج له دليلاً فيما بعد . فالمصنف رحمه الله تعالى ههنا أخرج من الحديث مسألة
الدابة فقط وإنما أضاف أو غيرها إفادة تعميم الحكم فهذا فقه وبيان مسألة احتراساً فطلب الدليل
على هذا الجزء فى كلامه بعيد عندى . ثم كونه صلى الله عليه وسلم على الدابة مذكور فى هذا الحديث
بعينه إلا أنه فى غير طريقه وهذا أيضاً من دأبه حيث يضع الترجمة ويكون اللفظ المترجم عليه
فى طريق آخر ويخرجه فى موضع آخر ويتركه ههنا عمداً تعمية وإلغازاً ، وربما لا يكون ذلك اللفظ
فى كتابه بل يكون فى الخارج ومع ذلك يترجم على الحديث ناظراً إلى هذا اللفظ .

« قوله اذبح » والأمر ههنا للإبقاء . يعنى (ذبح هو نى دى) واعلم أن فى يوم النحر أربعة أفعال :

الرمي والذبح والحق والطواف . ثم لا ترتيب في الطواف فإنه عبادة في الأحوال كلها وليس بجناية والنحر ليس بواجب على المفرد نعم يجب الترتيب بين الرمي والحلق مطلقاً ، وبين الذبح والحلق على القارن والمتمتع فقط . ولم يعلم بعد أن هذا الرجل كان قارناً أو مفرداً فإن كان مفرداً فأبو حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً يقول كما في الحديث يعني أنه لا شيء عليه لأن ذلك الذبح الذي قدم عليه الحلق ذبح غير واجب ولكن كان أفضل له أن يقدم الذبح قبل الحلق ولكنه إذا قدم الحلق أجزأه ولا شيء عليه ، إلا أن في بعض ألفاظه ما سئل عن شيء قدم أو أخر إلا قال افعل ولا حرج والصور كلها سبعة مذكورة في الفقه وفي بعض الصور يتعين الدم عندنا . وأجاب عنه الطحاوي بأن قوله لا حرج هو على الإثم أي لا إثم عليكم فيما فعلتموه من هذا لأنكم فعلتموه على الجهل منكم لا على التعمد فلا جناح عليكم في ذلك . واستشهد برواية فيها فجاءه رجل فقال يا رسول الله : لم أشعر فخلقت قبل أن أذبح » فدل على أنهم كانوا جاهلين لا متعمدين . وبرواية أخرى فيها « وتعلموا مناسككم فإنها من دينكم » وبرواية أخرى فيها « قد رفع الله الحرج عن عباده إلا من اقترض من أخيه شيئاً ظلماً ، فذلك الذي حرج وهلك » ورواية أخرى نحوها وهي عند أبي داود أيضاً فدل على أنه أراد نفي الإثم دون الجزاء . وهذا من خصائص الحج فإن الشارع يأمر فيه بشيء ثم يوجب معه الجزاء أيضاً ، وإلا فقد يتخيل أن بين امثال الأمر وبين إيجاب الجزاء تناقض فاعلمه . والذي تحقق عندي أن يلتزم أن الجزاء أيضاً سقط عنه كما سقط الإثم لعذر الجهل فإنه إذا لم يشعر ينبغي أن لا يكون عليه حرج أصلاً كما قال أحمد رحمه الله تعالى إن أحداً لو خالف الترتيب بين هذه الأفعال جاهلاً لا يجب عليه الجزاء ، والجهل في فقهنا لا يكاد أن يكون عذراً بخلاف الآخرين فإنهم اعتبروه كثيراً واعتبره البخاري أكثر كثيراً فات : وما تحكم به الشريعة بالإيضاف أن الأمرين تضيق الحنفية وتوسع البخاري فينبغي أن يعتبر بالجهل أكثر مما اعتبر به الحنفية رحمهم الله تعالى وأن لا يوسع فيه كما وسع البخاري رحمه الله تعالى ثم إن الحنفية عدوه عذراً عند ذكر العوارض الأهلية في أصول الفقه وأخملوا ذكره في كتب الفقه والأحاديث مشحونة بكونه عذراً . فكان المناسب أن يستعملوه في فقههم ويعتبروه عذراً في مسائلهم أيضاً لاسيما في عهده صلى الله عليه وسلم ، فإنه كان زمان انعقاد الشريعة والقوم أميون إذ ذاك وكُم من أشياء تتحمل في الابتداء ولا تتحمل فيما بعد وليس هذا تغيير مسألة منى بل هو تغيير تعبير وعنوان ، فإنه لو عممت اعتبار الجهل في طرف فقد قصرته على عهده صلى الله عليه وسلم من طرف آخر فصار له أنه غير معتبر بعده صلى الله عليه وسلم إلا بقدر ما اعتبره فقهاؤنا . وهذه الواقعة واقعة عهده صلى الله عليه وسلم فلو اعتبرناه

عذراً ونفينا عنه الجزاء والإثم لا يكون خلافاً للذهب فإن مسألة إيجاب الجزاء على من خالف الترتيب لمن كان بعد عهده صلى الله عليه وسلم ولا تجرى على الصحابة رضي الله تعالى عنهم . وإنما كان الصحابة في عهد النبوة فالمسائل المبسوطة في فقهما لمن أراد اقتداء الإمام الهمام للصحابة الكرام . نعم فيه نفع وهو أنه لا يحتاج في الحديث إلى تأويل ونخرج عنه كفافاً . ونعم ما قال الغزالي رحمه الله تعالى إن الخبر الواحد كان ناسخاً للقاطع في زمنه صلى الله عليه وسلم لأنه كان عندهم ذريعة التحقيق وإذا تحولوا إلى بيت الله بخبر الواحد فإنه كان عندهم خبره من قبل وكان الزمان زمان الرسالة فأمكن تحقيقه أيضاً . أما فيما بعده فلا سبيل إلى تحقيق الخبر وتثبته فيبقى ظنياً فلا يكون ناسخاً فكما فصل الغزالي رحمه الله تعالى في نسخ القاطع بخبر الواحد وفرق بين عهده صلى الله عليه وسلم وبعد عهده كذلك فصلت في عبرة الجهل وهذا تصرف عاقل اعتبرناه لنستريح عن الجواب (١) والله أعلم بالصواب .

باب من أجاب الفتيا الخ

يعنى به أن الإِشارة هل هي معتبرة أم لا فالمصنف رحمه الله تعالى جعل الإِشارة والكلام في باب الطلاق سواء وعرض إلينا بعدم اعتبارها . قلت : إنما تنكر الإِشارة في المعاملات والحكم دون الأمور الآخر ولم يأت المصنف رحمه الله تعالى بشيء يدل على عبرتها في الحكم وما ذكره ليس من باب الحكم بل من باب الفتوى فلو اعتمد أحد على أحد فذا جائز له وإن أراد أن يلزم عليه حجة فكلا . والبخارى يجعلها حجة في أبواب شتى كما سيجىء . وما استدلل به كله في الأمور البينية دون الحكم فلا تقوم حجة عاينا وفي (الأشباه والنظائر) أنه لو قال رجل لجماعة من كان منكم طلاق امرأته فليتكس رأسه فنكسوا رؤسهم لا تطلق امرأة واحد منهم وهذا لأن الإِشارة لم تعد حجة عندنا .

قوله « أسماء » الأخت الكبيرة لعائشة رضي الله تعالى عنها .

قوله « الكسوف » في السنة التاسعة بعد الهجرة يوم توفي إبراهيم عليه السلام .

قوله «وهي تصلي» قال الحافظ رضي الله تعالى عنه أنها اقتدت من حجرتها قلت وهذا الاقتداء صحيح عندنا أيضا فإنه يكفي لصحة الاقتداء علم انتقالات الإمام ولكن لا أدري من أين أحذه في الحافظ رحمه الله تعالى غير أني رأيت في المدونة أن أمهات المؤمنين كن يقتدين يوم الجمعة من حجرهن.

(۱) قلت وحديث لا حرج روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أيضا وفتواه موافق لمذهب الحنفية كما عند الطحاوى فدل على أن نفي الحرج معناه نفي الاثم لاننى الجزاء .

قوله « فقالت سبحانه الله » والذكر عندنا ليس بمفسد بحال وظاهر عباراتهم تشعر بأن الذكر بأى لسان كان فإنه لا يفسد الصلاة . وينبغى عندى أن يقتصر عدم الفساد على العربية والفارسية فقط نعم يكره فى بعض الأحوال .

(قوله فجعلت أصب النخ) فعلم أن الصلاة لا تفسد من مثل هذا العمل القليل . واعلم أن الغشى فى القلب والجنون والإغماء فى الرأس

قوله « إلا أريته » وفى واقعة أخرى أنه رأى الجنة والنار ممثليتين فى الجدار والرؤية فى كلا الموضعين من رؤية عالم المثال . وفيه الكمية دون المادية كشبح المرأة فالعوالم متعددة وهو رب العالمين كما أن الوجود متعدد عند الفلاسفة خارجى وذهنى . وأنكر المتكلمون الثانى نعم عندهم نحو آخر من الوجود يسمى بالتقديرى وعند الدواني نحو آخر يسمى الدهرى فكذا عالم المثال أيضا نحو من الوجود . ثم إن عالم المثال ليس اسما للحيز بل هو اسم لنوع من الموجودات فأمكن أن يكون فى هذا الحيز أشياء من عالم المثال ثم اعلم أن ما يروونه الأولياء من الأشياء قبل وجودها فى العالم لها أيضا نحو من الوجود كما أن أبا يزيد البسطامى رحمه الله تعالى لما مر من جانب مدرسة وهبت ريح قال : إني أجدها ريح عباد من عباد الله فنشأ منه الشيخ أبو الحسن الخرقانى . وكما قال النبي ﷺ إني أجده نفس الرحمن من اليمن فنشأ منه الأويس القرنى . فهذا أيضا نحو من الوجود . وذكر الشيخ الأكبر أن الشيء إذا نزل من العرش فلا يمر بموضع إلا ويأخذ حكمه وما من شيء ينزل على الأرض إلا ويكون على السماء الدنيا قبل نزوله بسنة قلت : وهذا من أمور الغيب لا يعلمها إلا الله ولكنى أسلم أن الأشياء تنزل من السماء لما فى الحديث أن البلاء ينزل من السماء ويعرج الدعاء من الأرض فلا يزال يدافع أحدهما الآخر إلى يوم القيامة فلا ينزل هذا ولا يعرج هذا بل يبقى معلقا أبدا الدهر

قوله « المسيح » أصله عبرى من الماشيح أى المبارك وليس عربيا فاشتقاق أمثال تلك من العربية لا يصح . قيسل : إن لقب الدجال المسيح بتشديد السين . قلت : بل لقبهما هو المسيح ووجه الاشتراك فى اللقب أن كلاهما قد أخبرا عن مجيئهما فى الكتب السالفة فلما جاء المسيح المبارك جعله اليهود مسيح الضلالة والدجال وصاروا له أعداء والعياذ بالله ولما يخرج الدجال يجعلونه المسيح المبارك . ولذا يكون أكثر أتباعه اليهود فجاء الاشتراك لهذا ولذا ترى فى الأحاديث المسيح مقيدا بالدجال تارة والضلالة تارة وبلفظ الهدى أخرى ليحصل التمييز بينهما وراجع الفوائد للشاه عبد القادر رحمه الله تعالى فإنه أشار إليه

« فوله بهذا الرجل » إشارة إلى الحاضر فى الدهس كما فى تنوير الحوالك شرح الموطأ لما لك رحمه الله تعالى للسيوطى رحمه الله تعالى .

قوله « نعم صالحا » يستفاد منه أن القبور معطلة عن الأعمال مع أن كثيرا من الأعمال قد ثبتت في القبور كالآذان والإقامة عند الدارمي ، وقراءة القرآن عند الترمذي ، والحج عند البخاري ، وراجع له (شرح الصدور) للسيوطي رحمه الله تعالى وهكذا في القرآن إيهام الجانبين ففي سورة يس « من بعثنا من مرقدنا » وهذا يدل على أنه لا إحساس في القبر وكلهم نائمون وفي آية أخرى « النار يعرضون عليها غدواً وعشيا » فهذه تدل بخلافه ، والوجه فيه عندى : أن حال البرزخ يختلف على حسب اختلاف عمل العاملين في حياتهم ، فمنهم نائمون في قبورهم ومنهم متلذذون فيه ، وإنما عبرت الحياة البرزخية بالنوم لأنه لم يكن له لفظ في لغة العرب يؤدى مؤداه ويصرح عن معناه وضعا فاختر اللفظ الموضوع لنظيره تفهيماً فلا شيء أشبه بالحياة البرزخية من النوم . ولذا جاء في الحديث « النوم أخ الموت » فالنوم أشبه الأشياء بالموت ولذا أدخل القرآن النوم والموت تحت لفظ واحد وهو التوفى ثم فرق بينهما فدل على أن فيهما بعض اشتراك وبعض امتياز قال الله تعالى « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها فىمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى النخ » (١) والحاصل أن البرزخ اسم لانقطاع حياة هذا العالم وابتداء حياة أخرى وكذلك النوم فيه أيضا نوع انقطاع عن هذا العالم .

قوله « أما المنافق أو المرتاب » هكذا فى أكثر الروايات وفى البعض أو الكافر ونسخة فيه والكافر بدون التريد . ومن هنا قام البحث فى أن السؤال مخصوص بالمنافق أو يسأل الكافر المجاهر أيضا ؟ ومقتضى تلك النسخة أن يكون السؤال عن المنافق والكافر كليهما وتعرض إليه السيوطى فى شرح الصدور (٢) فقليل : إن السؤال يختص بمن تزيا بزیه ويدعى الإسلام ويلبس به .

(١) وللشيخ الامام صاحب هذه الأمالى رحمه الله تحقيق فى هذه الآية بخلاف هذا فى رسالته (تحية الإسلام) فلتراجع (من المصحح) .

(٢) قال السيوطى : قال ابن عبد البر لا يكون السؤال إلا لمؤمن أو منافق كان منسوباً إلى دين الإسلام بظاهر الشهادة بخلاف الكافر فلا يسأل . قال السيوطى رحمه الله : وأما التصريح فى بعض الأحاديث بالكافر فالمراد به المنافق فإنه لم يجمع بينهما فى حديث وإما ورد فى بعضها المنافق وفى بعضها الكافر بدل المنافق قلت وقد رد عليه بعض المحققين فى شرحه على العقائد وقد أجاد وفيه ونصه هذا : وأما المنافق والكافر فيقال له « ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول لا أدري كنت أقول ما يقول الناس » الحديث حيث جمع بين المنافق والكافر بواو العطف والأصل فى العطف المغايرة فيدل على أن كلا من المنافق والكافر الذى لم ينطق بالكلمة وقد بلغته الدعوة يسأل ويؤيده قوله تعالى « ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ويضل الله الظالمين » حيث ذكر الظالمين فى مقابلة الذين آمنوا والظالم يعم الكافر والمنافق وقوله تعالى « ومن

أما الكافر المجاهر فلا التباس فلا سؤال فإنه للتمييز . وقيل : إن الكافر أولى بالسؤال . والترديد في الروايات من الراوى وكلام الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى في (كتاب الروح) يشعر بأن

أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا » فقد أخرج الطبراني في الأوسط بسند حسن وابن حبان في صحيحه وغيرهما من حديث أبي هريرة مرفوعا ، وأما الكافر فيقال له ماتقول في هذا الرجل الذي كان فيكم وما تشهد به ؟ فلا يهتدى لاسمه إلى أن قال فيضيق عليه قبره حتى يختلف أضلاعه فذلك قوله تعالى « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا » الحديث فإن من أعرض عن ذكر الله لا يختص بالمنافق بل يعم كل من بلغت دعوة الإسلام ولم يصدق مع أن الحديث بلفظ وأما الكافر الشامل للمنافق وغيره فتخصيصه بأهل الشك من أهل القبلة كما نقله السيوطي رحمه الله عن حماد بن سلمة وأبي عمر الضرير لا موجب له ويزيده تأييدا قوله تعالى « ومن يشرك بالله فكأنما خر » من السماء الآية » فقد أخرج الإمام أحمد رحمه الله بسند رجاله رجال الصحيح والحاكم وصححه وغيرهما من حديث البراء الطويل رفعه « وإن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا إلى أن قال فيقول الله عز وجل اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى ثم يطرح روحه طرحا ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن يشرك بالله فكأنما خر » من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق فيعاد روحه في جسده ويأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له من ربك فيقول هاه هاه لا أدري الحديث فإن الآية بلفظ من يشرك والحديث بلفظ الكافر وأما ما رواه البخاري في باب خفق النعال من حديث أنس مرفوعا بلفظ وأما الكافر أو المنافق فلا ينافي رواية الواو لأن الترديد إما للشك أو لمنع الخلو فإن كان الأول فالمحفوظ أما الكافر فهو صريح في المقصود أو المنافق فلا دلالة في الحديث على الانحصار فيه إذ غايته أفراد المنافق بالذكر وهو لا ينافي أن يسأل غيره من الكفار وإن كان الثاني جاز الجمع بينهما بالسؤال تحقيقا لمنع الخلو . وعلى التقديرين لا منافاة بين الروايتين ومنه يظهر أن اعتراض السيوطي رحمه الله تعالى على القرطبي وابن القيم رحمهما الله تعالى لم يقع في محله حيث قال في شرح الصدور قال ابن عبد البر لا يكون السؤال إلا لمؤمن أو منافق كان منسوباً إلى دين الإسلام بظاهر الشهادة بخلاف الكافر فلا يسأل وخالفه القرطبي وابن القيم وقال أحاديث السؤال فيها التصريح بأن الكافر والمنافق بسألان . قلت ما قالاه ممنوع فإنه لم يجمع بينهما في شيء من الأحاديث وإنما ورد في بعضها ذكر المنافق وفي بعضها بدله الكافر وهو محمول على أن المراد به المنافق بدليل قوله في حديث أسماء وأما المنافق أو المرتاب ولم يذكر الكافر انتهى .

وقال وذلك لما تبين أن حديث أنس رضي الله عنه في الصحيح فيه الجمع بين المنافق والكافر بالواو العاطفة وهو أول حديث أورده السيوطي في باب فسة القبر وسؤال الملوك في كتابه شرح الصدور ولكن الله تعالى يقول « وما تذكرون إلا أن يشاء الله » ولا دليل في حديث أسماء على حمل الكافر على المنافق إذ ليس فيه إلا الترديد بين المنافق والمرتاب فإن قلنا إن الترديد للشك وإن المنافق والمرتاب

السؤال مخصوص بالمنافق فقط . أما النسخة عند البخاري بحرف الجمع فلا ينبغي أن يدار عليها المسألة لأن في أكثرها التريد والكلام مستوفى في كتب الكلام والمختار عندي أن السؤال يكون من الكافر أيضا . ثم السؤال عندي يكون بالجسد مع الروح كما أشار إليه صاحب الهداية

متساويان فغايته أن يكون كرواية الترمذي في أفراد المنافق بالذكر ولا دليل في ذلك على انحصار السؤال فيه لما مر وإن قلنا بأن المرتاب أعم لجواز أن بعض من بلغته دعوة الاسلام ولم ينطق بالكلمة لا يكون جازما بالتكذيب . وإن قلنا إن التريد لمنع الخلو فالامر واضح إذ غايته ما فيه التريد بين المنافق وبين الكافر المرتاب وقد تبين أن أفراد المنافق بالذكر لا يدل على انحصار السؤال فيه فكيف إذا ذكر معه بعض الكفار .

ثم السؤال عند السيوطي رحمه الله ليس وجه الحكمة فيه منحصرأ في امتحان المسلم الخالص من المنافق حتى يكون موجبا لحمل الكافر على المنافق فانه قال في رسالته التي سماها (الثريا باظهار ما كان خفيا) إنما المقصود من السؤال أمور : أحدها إظهار شرف النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصيته ومزيته على سائر الأنبياء فإن سؤال القبر إنما جعل تعظيما له وخصوصية شرف بأن الميت يسأل عنه في قبره انتهى وهذا جار في كل من بلغته دعوة الاسلام وقد جرى عليه السيوطي رحمه الله تعالى في تكملة تفسير الجلال المحلى حيث قال في قوله تعالى « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت » هو كلمة التوحيد « في الحياة الدنيا وفي الآخرة » في القبر لما يسألهم الملك عن دينهم وعن دينهم وعن يمينهم يحيون بالصواب كما في حديث الشيخين « ويضل الله الظالمين » الكفار فلا يهندون للجواب بالصواب بل يقولون لا ندرى كما في الحديث

وقد قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في فتح الباري في باب ما جاء في عذاب القبر قوله وأما المنافق والكافر في هذه الطريق بواو العطب وقد تقدم في باب خفق العال ، وأما الكافر أو المنافق بالشك وساق روايات مختلفة لمظا فقال وفي رواية أبي داود وإن الكافر إذا وضع وكذا لابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وكذا في حديث البراء الطويل وفي حديث أبي سعيد عند أحمد وإن كان كافرا أو منافقا بالشك وكذا في حديث أسماء فإن كان فاجرا أو كافرا وفي الصحيحين من حديثها وأما المنافق أو المرتاب وفي حديث جابر عند عبد الرزاق وحديث أبي هريرة عند الترمذي ، وأما المنافق وفي حديث عائشة عند أحمد وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما وإن كان من أهل الشك - تم قال فاحتامت هذه الروايات لمظا وهي مجمعة على كل من الكافر والمنافق بسأل ففيه تعقب على من زعم أن السؤال إنما يقع على من يدعى الايمان إن محقا وإن مبطلا ومسندهم في ذلك ما رواه عبدالرافي من طريق عبيد بن عمير أحد كبار التابعين قال : إنما يفتن رجلان مؤمن ومنافق ، وأما الكافر فلا يسأل عن محمد ولا يعرفه صلى الله عليه وسلم وهذا موقوف والاحاديث الناصة على أن الكافر يسأل مرفوعة مع كثرة طرقها الصحيحة فهي أولى بالقبول ، وجزم الترمذي الحكيم بأن الكافر يسأل انتهى .

في الإيمان . وقال الصوفية : إنه بالجسد المثالي دون الثرابي . قال العارف الجامي رحمه الله تعالى : إن الغالب في هذا العالم أحكام الأجساد وأحكام الروح مستورة لظهور الجسد وخفاء الروح ، وينعكس الحال في البرزخ وتظهر أحكام الروح . أما المحشر فيتساوى فيه الحكمان والله تعالى أعلم . ولا بعد في تعذيب الجسد بعد تمزقه فإنه يبنى على عدم الشعور في الجمادات وهو في حيز الخفاء ، وقد تناقض فيه كلام صدر الشيرازي فيلوح من بعض كلامه نفي العلم عنها ومن البعض ثبوت العلم لها . والتحقيق عندي : أن الشعور البسيط ثابت لها قطعاً كما حققه المحققون ، وتفصيله أن الشيرازي قال مرة إن العلم كما لا يكون إلا بعد التجريد من جانب المعلوم كذلك لا يتحقق إلا بعد التجريد من جانب العالم أيضاً ، ولذا أنكر أن يكون القلب عالماً ومدركا . وقال في موضع آخر : إن العلم عين الوجود وهذا مناقض للأول كما ترى ، وإذا ثبت الشعور البسيط في الجمادات عندي فلا بدع وتعذيب فترات الجسم في محالها وتعيين الوضع ليس يلزم فتعذيب كل ذرة في مكائدها ، والله تعالى أعلم بالصواب .

باب تحريض النخ

وربما قال النكير والشك في الأصل بين المزفت والمقير لا في النكير ففيه مسأحة .

باب الرحلة النخ

يعنى إذا لم يكن عنده علم برتحل لتحصيله قال الدواني في شرح العقائد يجب على الناس إقامة عالم على المسافة الغدوية ليرجع إليه الناس في أمور دينهم وإلا فهم آثمون .

قوله «عبدالله» وهو ابن المبارك بعد مقاتل في جميع المواضع قوله «زوجة» ولم يثبت في اللغة بالهاء وإنما هو زوج للقبيلتين قوله «وقد قيل النخ» أى كيف تباشرها ؟ وقد قيل : إنها أختك من الرضاعة . واعلم أنهم اختلفوا في نصاب شهادة الرضاعة فقال أحمد رحمه الله تعالى : شهادة المرضعة تكفى لإثباتها وعندنا حجة المال كما في الكنز ، وقد وقع فيه التعارض في قاضيخان ، ففي باب المحرمات أنها لو شهدت بها قبل النكاح تقبل وبعده لا . وفي الرضاع خلافه وقاضيخان أرفع رتبة من صاحب الهداية ، قال العلامة القاسم بن فطلوبغا (كتاب الترجيح والتصحيح) إنه من شيوخ صاحب الهداية ومن أجلة علماء الترجيح . والحاصل أن الحديث وارد علينا والجواب عندي : أن الحديث محمول على الديانة دون القضاء وشهادة المرضعة معتبرة ديانة عندنا أيضا كما في حاشية البحر للمليني شيخ صاحب در المختار والخير الرملي آخر أيضا من علماء الشافعية

وهو أيضا صاحب الفتوى . أنها تقبل ديانة لا حكما وهو مراد الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى بما في الفتع أنها تقبل تنزها ولا بدع فيه فإن الحديث كما يتعرض لمسائل القضاء كذلك يتعرض لمسائل الديانة أيضا وهذا كثير فيه ، ولكن غفل عنه الناس . ثم إنه لا بد أن تعلم الفرق بين الديانة والقضاء .

الفرق في معنى الديانة والقضاء

واعلم أنهم فسروا الديانة بما بينه وبين الله ، والقضاء بما بينه وبين الناس ، وفهم منه بعضهم أن الديانة تقتصر على معاملة الرجل نفسه فإذا شاع وبلغ إلى ثالث خرج عن معنى الديانة إلى القضاء ، وهذا غلط فاحش فإن مدار الديانة والقضاء ليس على الاشتهار وعدمه ، بل يبقى الأمر تحت الديانة ما لم يرفع إلى القاضي وإن كان اشتهر اشتهار الشمس في رابعة النهار ، فإذا رفع إليه فقد خرج عن الديانة ودخل تحت القضاء ولو لم يسمعه قرينك . ثم إن القاضي من تولى من جهة الأمير لتنفيذ الأحكام وإجرائها بخلاف المفتي فإنه يعلم مسائل الشريعة عند الاستفتاء ولا يحتاج إلى نصب الأمير ولا له إجراء الأحكام . وقد علمت مرة فيما سبق أن المفتي يحتاج إلى علم المسألة فقط ويجب على الاحتمالات والتقديرات أيضا مثلا لو كان الأمر كذلك كان الجواب ذلك . بخلاف القاضي فإنه يحتاج إلى علم الواقعة ولا تعاق له بالتقديرات فإنه نصب لإجراء المسائل ولا يكون إلا بعد التحقيق عما في الواقع . إذا علمت هذا فاعلم أن مسائل الديانات كلها يفتي بها المفتي ولا يحكم بها القاضي ، وهكذا مسائل القضاء يحكم بها القاضي ولا علاقة بها للمفتي فإن الديانة والقضاء قد يتناقضان حكما أي يكون حكم الديانة نقيض ما في القضاء ، وقد صرحوا أنه لا يجوز لأحدهما أن يحكم بحكم الآخر ، والمفتيون اليوم غافلون عنه فإن أكثرهم يفتون بأحكام القضاء ووجه الابتلاء فيه : أن المذكور في كتب الفقه عامة هو مسائل القضاء وقلنا تذكر فيها مسائل الديانة نعم تذكر تلك في المبسوطات ولا تنال إلا بعد تدرب تام وأعل وجهه أن القاضي في السلطنة العثمانية لم يكن ينصب إلا حنفيا بخلاف المفتين فإنهم كانوا من المذاهب الأربعة وكان القاضي الحنفي ينفذ ما أفتوا به فشرع المفتيون تحرير حكم القضاء لينفذ القاضي فاشتهرت مسائل القضاء في الكتب ونقلت مسائل الديانة ثم لا يجب أن تتفق الديانة والقضاء في الحكم بل قد يختلفان ففي الكنز : إن وادت ذكرًا فأنت طالق واحدة وإن وادت أنثى فثنتين فولدتها ولم يدر الأول تطلق واحدة قضاء وثلثين تنزها أي ديانة ، فهنا أخذ القاضي بجانب المنيقن والمفتي بالأحوط

ولو قال في هذه المسألة بعينها : إن ولدت أنثى فتلاثة فولدتهما فهي ثلاثة ديانة وواحدة قضاء فاختلف الحكمان حلا وحرمة ، ثم الأحوط هنا واجب كما صرحوا به لا أنه مستحب وهكذا الإقالة في الفرر الفعلي واجبة عندنا ديانة وليست بمستحبة فظهر أن الديانة لا تكون مستحبة كما زعم أن العمل بالقضاء يكون واجبا وبالديانة يكون مستحبا فليس الفرق بينهما من هذه الوجوه . ثم لي تردد هنا وهو أنك قد علمت أن الديانة والقضاء قد يتخالفان حلا وحرمة فإن عمل الرجل المبتلى به بالديانة وكانت الديانة فيه مثلاً أنه حرام ثم رفعه إلى القاضي فحكم بالحل فهل يرتفع من قضائه تلك الديانة أم لا ؟ وهل يصير هذا الأمر حلالاً له بقضاء القاضي بعد ما كان حراماً له ؟ فلا نقل فيه عندي غير جزئية واحدة تروى عن صاحبيه وهي : أن الزوج الشافعي رحمه الله تعالى إن طلق امرأته الخفية طلاقاً كنياً ثم أراد الرجوع لأن الكنايات رواجع في مذهبه وأبت أن ترجع إليه لأنها بوائن عندها فإن حكم القاضي الشافعي رحمه الله تعالى بالرجوع نفذ ظاهراً وباطناً ويصح رجوعه وليست عندي ضابطة كلية يستفاد منها أنه متى ترتفع الديانة من القضاء ومتى لا ترتفع . ولذا أتردد في ارتفاع الكراهة ديانة فيما حكم القاضي بالرجوع في الهبة عند ارتفاع الموانع السبعة لأن القضاء بالرجوع مع بقاء الكراهة ديانة أيضاً يمكن ولكني متردد فيه . والذي يظهر أنه يرتفع تارة وتارة لا يرتفع .

وأول ما تنبهت على الفرق بين القضاء والديانة من كلام التفتازاني في التلويح لما ذكر صاحب التوضيح مسألة الاستعارة بين السبب والحكم في «باب الحقيقة والمجاز» وقال : لو نوى بالشراء الملك وبالعكس يصدق فيما عليه ولا يصدق فيما له . قال التفتازاني : وفيما له أيضاً ديانة يفتى به المفتي ولا يحكم به القاضي . ففهمت منه أن القضاء أمر غير الفتوى . ثم لم أزل أفتش هذا الفرق في عبارات الفقهاء حتى وجدت في أصول العمادى لابن ابن صاحب الهداية مقدمة ممددة لذلك وقد بسطه الطحاوى في (مشكل الآثار) أيضاً وهذا الفرق معتبر في المذاهب الأربعة ففي قصة امرأة أبي سفيان . خذى ما يكفيك وولدك . وبحث عليه النووي هل كان هذا قضاء أو فتوى ؟ فإن كان الثاني فإنه يصح أن يفتى به كل عالم وإن كان الأول فإنه لا يجوز إلا للقاضي . وعند الطحاوى ص ٢٥٠ ج ٢ ما يدل على أن هذا الفرق كان دائراً في السلف أيضاً : حدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف عن عطاء عن السائب قال سألت شريحاً . فقال : إنما أقضى ولست أفتى وهذا صريح في أن القضاء غير الإفتاء وأن القاضي لا يجوز له أن يحكم بالديانة مادام قاضياً وجالسا في مجلس القضاء فإذا تحول عنه والتحق بسائر الناس فإنه مفتي كسائرهم ويسوغ له ما يسوغ لهم . فالحاصل : أن الزوج إن استيقن بخبر المراجعة جاز له أن يقبل شهادتها ويعمل بالديانة ويفارقها فإن

بلغ الأمر إلى القضاء لا يجوز له أن يحكم بتلك الشهادة ومن ههنا تبين أن مراد ابن الهمام رحمه الله تعالى من التنزه والتورع الكراهة تنزيها دون الاحتياط فقط ،

قوله « ففارقها » لعله بالتطليق لأنه لم يثبت كونها مرضعة بعد وإنما الفسخ فيما لو تحقق كونها مرضعة وإن كان المراد أنه فارقها بأمر النبي ﷺ فليُنظر فيه المجتهد أن حكمه هذا كان قضا. أو ديانة ومسائلنا تقتضي أن تكون ديانته ديانة والله تعالى أعلم بالصواب .

باب التناوب

قوله «بنى أمة» محلة من المدينة .

قوله «أطلقكن» هذه قصة طويلة والإيلاء فيه لغوى وغرض المصنف رحمه الله تعالى إثبات التناوب بين عمر والانصارى لأن عمر رضى الله عنه كان فكح خارج المدينة فكان يحضر المدينة اتقياً .

باب الغضب في الموعظة الخ

کل سفیان بعد محمد بن کثیر هو الثوری لا ابن عینہ

قوله «لا أكاد أدرك» الخ أى هو يطول الصلاة فلا يصلى الناس بصلاته لأجل تطويله ثم إنه صلى الله عليه وسلم غضب عليه لمخالفته الفطرة السليمة فإنه طول الصلاة على من كانوا عمالا وأصحاب نواضح وهو غير مناسب عقلا لا يحتاج إلى كثير فكر فكان عليه أن يراعيه من فطرته السليمة ويصلى بهم كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى بهم في تمام . والحاصل أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يغضب إلا عند هتك حرمة من حرمت الله أو عند مخالفة البداة وصريح السفاهة ، فإذا كان موضع عذر أو موضع اجتهاد كان أسمح للناس . قال الحافظ ان هذا الرجل أى .

قوله «لقطة» بفتح القاف أفصح وهي مبالغة اسم الفاعل ولقطة اسم مفعول كاللقمة والأكلة ثم اعلم أن الوعاء اسم للظرف والخرقة التي على فيها يقال لها العفاص والخيط الذي يشد به الخرقة يقال له الوكا .

قوله « سنة » واختلفت الروايات في المبسوط وجامع الصغير في تقدير مدة التعريف ؟ ففي جامع الصغير أنها سنة . وفي المبسوط أنه بقدر ما يرى وهو أسهل في الأحاديث .
قوله « ثم استمتع بها » ويجوز الاستمتاع بها للفقير والعج، عند الشافعية وعندنا للفقير فقط .

وأجاب صاحب الهداية عن استمتاعه مع كونه غنياً أنه كان بإذن الامام وهذا جائز عندنا وغلط في شرح مراده صاحب العناية وهو شيخ الشيخ ابن الهمام وإن كان كتابه أرفع من العناية حيث علل بكونه محلاً مجتهداً فيه والقضاء إذا لاقى محلاً مجتهداً فيه يصير مجعاً عليه فهذا الشارح صرفه إلى باب آخر مع أن صاحب الهداية قد جوز الاستمتاع به على المذهب. ثم اتفقت الحنفية والشافعية على أنه لو أقام المالك عليه البيعة وجب عليه رده ونسب إلى داود الظاهري والبخاري أنه لا حق له في ماله بعد السنة ويصير بعدها ملك الملتقط بئاً واعلم أن العمل بمذهبه خاصة إنما هو قبل حكم القاضي فإذا حكم القاضي بأمر وحب العمل بحكمه ولو من أي مذهب كان من الأربعة فالذي هو رافع لاختلاف المذاهب الأربع هو القضاء عند الفقهاء.

قوله « حتى احمرت » وإنما غضب عليه لأن السؤال كان مخالفاً للفقرة السليمة فإن الزمان كان زمان الديانة والبعير بما لا يخاف عليه السبع ولا يعجز عن الماء والكلاء فلا حاجة إلى التقاطه أما الآن فقد انقلب الزمان ظهراً لبطن فينبغي أن يلتقط البعير أيضاً.

قوله « حدثنا محمد بن العلاء » وهذا غير واقعة الكسوف التي مثلت فيها الجنة والنار.

قوله « فلما أكثر عليه » أي بعض المخلصين بلا وجه وجهه وبعض المنافقين تعنتاً.

قوله « من أبي » فسمى أباه فارتفعت شبهة الناس عنه . وفي الشروح أن الرجل لما رجع إلى بيته لامته أمه وقالت ما رأيت ولداً أعق منك ما أعلمك أني ما فعلت في الجاهلية أفكنت مفضحي بين الناس قال والله لو ألحقني النبي ﷺ بغير أبي لالتحقت به .

قوله « سلوني » وكان هذا غضباً منه وسخطة ولم يفهمه أحد غير عمر رضي الله تعالى عنه فقال ما قال وإنما غضب النبي صلى الله عليه وسلم لكونه شارعاً بعث لتعليم الشرائع فجعل بعضهم يسئلونه عن المغيبات وكذلك بعض المنافقين سألوه سخرية فقط . . وحاصل مقالة عمر رضي الله تعالى عنه أنا نكثني للنجاة بالإيمان بالله ورسوله الخ ولا نحتاج إلى أسئلة سواه . قلت وكان مناسباً أن يقع في حياته مثل تلك الواقعة مرة ليعلم أنه أيضاً تحت القدرة الإلهية أن يخبر رسوله بكل ما استخبروه ويلقنهم في أفواه المتعنتين حجراً . ثم اعلم أن في طرقه والقرآن إماماً وتبعت إمامته في التزويل أيضاً فلم أجد غير قوله تعالى (كتاب موسى إماماً ورحمة) وهذا كتاب ومر عليه (الطيبي) في حاشية الكشف وفهم لطفه ولم يذقه أحد غيره ، ومعناه عندي أن كتاب موسى مع جلالة شأنه يكتنه إمامته وكونه رحمة وهذا أيضاً كتاب مثله في كونه إماماً ورحمة ولكنه بلغ في كونه إماماً ورحمة مبلغاً لا تكتنه نهايته ، ثم إنه إذا كان إماماً فلا يكون مأموماً ومقتدياً فلا يقرأه

المقتدى وعند أبي داود أن رجلاً قرأ بسبح اسم ربك الأعلى خلفه صلى الله عليه وسلم . والظاهر أنه لم يقرأ الفاتحة فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم قل مالى أنازع القرآن بصيغة الواحد المتكلم المجهول وهذا في واقعة الظهر ، فلو كانوا كلهم قارئين لما كان لتخصيص المخالفة بنفسه معنى فإن المخالفة حينئذ تكون مع جميع القارئين لامع النبي صلى الله عليه وسلم فقط فدل على أنه كان هو القارىء فقط ولم يكن هناك قارىء من المقتدين غير هذا الرجل . ولعله أيضاً لم يقرأ بالفاتحة بل قرأ بسبح اسم ربك الأعلى فكان أمر القراءة عنده بالفاتحة وغيره أسواء . وكيفما كان جاءت قراءته تحت الإنكار لعله المنازعة والمخالفة فلا ينبغي أن يقرأ خلف القارىء فإن الصراط المستقيم الاستماع والانصات عند القراءة « وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون » وهو وإن كان في الجهرية لكن الحديث صريح في السرية والمنازعة تحصل فيهما . وسيأتى التفصيل في موضعه .

باب من برك الخ

وإنما ترجم المصنف بلفظ الإمام لأن في طرق هذا الحديث وبالقرآن إماماً ، ولما كان هذا موهما للتخصيص احتس وأضاف قوله أو المحدث ليندفع التخصيص .

باب من أعاد الخ

ولعله ناظر إلى مقولة الخليل النحوى في جزء القراءة « يكثّر الكلام ليفهم ويعمل ليحفظ » وقد كنت أظن أنه وقع فيه القلب . والأصل أن الكلام يكثّر ليحفظ لأن التعليل أنفع للفهم والتكرار أعون للحفظ حتى طالعت نسخاً عديدة لذلك ولكن وجدت في جميعها كذلك ثم بدالى أن التعليل معين في الحفظ أيضاً كما هو معين في الفهم وكذلك التكرار أيضاً له دخل في الفهم كما يعلم بالتجربة .

قوله « هل بلغت » وإنما كرره مبالغة وتهويلاً وإنما جعلهم شاهدين لجحود الأمم يوم الدين فاحتيج إلى شاهد فجعل الله سبحانه أيضاً شاهداً وهو على كل شيء شهيد وليس فيه إساءة أدب كما أن التسمية والاستعاذة قبل الخلاء ليست بإساءة لأن الحفظ لا يحصل إلا ببركة اسمه تعالى . قوله « عبدة » وفي نسخة لصمدة وهو غلط من الكاتب .

قوله « سلم » قيل الأول للاستئذان والثاني للقاء والثالث للتوديع . قلت : ولعل الظاهر أن يكون التثليث باعتبار مروره على الناس كما هو المعتاد في زماننا أيضاً ، وإنما اكتفى بالثلاث لكونه

شارعاً تضبط أقواله وأفعاله فاختر الوسط إلا أنى لا أتقن به لفقدان النقل . وحاصله أنه صلى الله عليه وسلم إذا كان يمر على جماعة عظيمة لم يكن يكتفى بسلام واحد بل كان يسلم مرة في الأول ثم إذا بلغ في الوسط سلم ثم إذا بلغ في الآخر سلم أما الأحاديث في التوديع فهي في كند العمال فليراجعها .

باب تعليم الرجل الخ

قوله ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب الخ أجر الإيمان بنبيه وأجر الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم .

قوله يطأها أى بملك اليمين . قوله « أدبها » التأديب تهذيب دادن قوله ثم اعتقها وقد ذكرت هنا أمور فاختلف الشارحون في التعيين منها قلت : والأوجه أن الأمور المذكورة إلى الاعتاق عمل واحد والأمور بعد الإعتاق عمل آخر . فالأجران على الاعتاق بما فيه ، وعلى النكاح لأن الاعتاق عبادة مستقلة وسائر الأمور المذكورة قبله تمهيدات له وكذا الزوج بعد الاعتاق أيضاً عبادة مستقلة أخرى . فالأجران على هذين العاملين . ثم هنا عويصة وهى : أن المراد من أهل الكتاب ماذا ؟ إن كان اليهود فهو صعب من حيث أنهم كفروا بعبسى عليه السلام وصاروا كفاراً وحبط إيمانهم فكيف يستحقون الأجرين لأنه حينئذ من عملهم غير الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو عمل واحد فلا يستحقون عليه إلا أجراً واحداً وإن قلنا إن المراد منهم النصارى كما يؤيده ما عند البخارى ص ٤٩٠ ج ١ رجل آمن بعبسى بدل قوله « من أهل الكتاب » فدل على أن المراد منهم النصارى فقط دون اليهود فهو أصعب لأن الحديث مستفاد من قوله تعالى « أولئك يؤتون أجرهم مرتين » وإنه نزل في عبد الله بن سلام وأصحابه باتفاق المفسرين ، وكان يهودياً فعلم أن لهم أيضاً أجرين فيدخلون تحت أهل الكتاب أيضاً ولا بد . قلت : ولا ريب في أن الحديث عام لليهود ، « نصارى . أما ماورد في لفظ البخارى رجل آمن بعبسى » فانه يجعل تابعا لما في أكثر الروايات « رجل من أهل الكتاب » ويحمل على اقتصار من الراوى والأصل كما ذكره آخرون ولا ينبغي أن تدار المسئلة على ألفاظ بعض الرواة سيما إذا وردت مخالفة للآثرين فلهذه قضية أبهمت على الحافظ بن الحجر رحمه الله تعالى حتى استقر رأيه على ما نقل عن الكرماني أن الأجرين لا يختصان بأهل الكتاب ، بل كل من آمن بنينا صلى الله عليه وسلم ولو بعد الكفر الصريح حتى المجوسى والوثنى فانه أيضاً يحرز الأجرين . قلت : هذا كلام باطل فان خلاصة الحديث الوعد بالأجرين على العاملين وليس الكفر الصريح من البر في شىء . يستحق عليه الأجر

فلم يبق حينئذ إلا عمل واحد وهو الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وهو وإن كان من أبر البر وأذكى الأعمال وأسنى المقاصد لكنه عمل واحد لا يستحق عليه إلا أجراً واحداً نعم أجره يكون وزان عمله وهذا أمر آخر . وعندى حديث صريح فى أن الآية عامة وأن الأجرين بالإيمان بنبيه وبالإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم فعند النسائى ص ٣٠٦ ج ٢ فى تأويل قول الله عز وجل « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » فى حديث طويل فقال الله تبارك وتعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته) أجرين بإيمانهم بعيسى وبالتوراة وبالإنجيل وبالإيمانهم بمحمد صلى الله عليه وسلم الخ فهذا أوضح دليل على أن الأجرين على العاملين من إيمانهم بعيسى وبمحمد صلى الله عليه وسلم . ولما عجز الحافظ رحمه الله تعالى عن الجواب التزم هذا الباطل ، والذي عندى هو أن عبد الله بن سلام وأمثاله أيضا يستحقون الأجرين ، والذين دخلوا تحت النص داخلون فى قوله أهل الكتاب أيضا ، ولا يرد شيء لأن الذين كفروا بعيسى عليه الصلاة والسلام وحبط إيمانهم ، فإنهم الذين بعث عيسى عليه الصلاة والسلام فيهم ، ودعاهم إلى شريعته : أى بنى إسرائيل فلما أبوا هلكوا كما قصه الله سبحانه ، أما يهود المدينة فلم تبلغ دعوته إليهم ولا وجد منهم الانحراف عنها وإنما أمرهم كما فى التاريخ أنهم فروا من الشام إلى العرب حين اجتاحتهم « بختصر » وبعد فرارهم بمئين سنة بعث عيسى عليه الصلاة والسلام فى الشام فالذين تمت عليهم الدعوة بالتوحيد والشريعة جميعا هم يهود الشام ، أما يهود المدينة فلم تصل إليهم الدعوة أصلا كما فى الوفا أنه وجد فى جانب من المدينة حجر عند تل مكتوب عليه هذا قبر رسول الله عيسى عليه السلام جاء للتبليغ فلم يقدر له الوصول إليهم وقد وقع فيه تحريف فى تاريخ الطبرى فسقط لفظ الرسول وصارت صورته هكذا هذا قبر رسول الله عيسى وكثيرا ما يسقط اللفظ المكرر عن الكتابة ويتكرر اللفظ الواحد فشغب به الطائفة الباغية الكاديانية وزعمت أنه أصرح دليل لهم على وفاة عيسى عليه السلام وهذا هو ديدن الزائغين من بدء الزمان يستفيدون من أغلاط الرواة وتحريف الناسخين ويتبعون ما تشابه منه وأما الراسخون فى العلم فيتبعون المحكمات يأخذون العلم من مكانه فأتاهم الله ما أجملهم ، أيتمسكون بما فى الطبرى ولا يستحيون أن تلك الواقعة بعينها موجودة فى الوفا وفيه رسول الله عيسى فطاح ما ركبوا عليه من الجهل وقد حقق أهل أوربا مجيى حوارين فى الهند أيضا وقالوا : إيهما دفنا فى بلدة « مدراس » وكذلك حواريان مدفونان فى « إيطاليا » وحرارى فى تبت وهكذا ثبت ذهابهم إلى « يونان » و« قسطنطينة » أيضا والذي بدلك على أنهم لم يذهبوا إليهم من عند

أنفسهم بل بعثهم عيسى عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كتب كتباً إلى النجاشي والمقوقس ودومة الجندل وغيرهم قال لأصحابه : إني أبعثكم كما بعث عيسى عليه السلام الحواريين فنشأ منه .
جمل آخر للنصارى فإنهم استدلوا به على عموم بعثة عيسى عليه السلام وقالوا : إنها لو لم تكن عامة لما بعث الحواريين إلى الأطراف ولم يعلموا أن الدعوة إلى التوحيد لا تختص بنبي دون نبي بل تجوز لهم الدعوة إلى الشريعة أيضاً إذا لم يكن فيهم نبي فأهل المدينة لم يكن لهم نبي إذ ذاك وكانوا من بني إسرائيل وهو رسول إلى بني إسرائيل بنص القرآن فلو كان دعاهم إلى شريعته لما كان فيه بأس أيضاً ، ولكنهم لم تبلغ إليهم دعوته ، وإذا كان أمرهم ذلك فالمسألة فيهم عندي أنه لو كان أحد منهم على دين سماوي من قبل كعبد الله بن سلام فإنه كان على اليهودية ، ولم تشملهم دعوة عيسى عليه السلام بخصوصها ينبغي أن يكون ناجياً ، نعم لو كان في الشام لما احتاج إلى خصوص الدعوة وكفته دعوة عامة وهذا لم تبلغه الدعوة ولم يكن من سكان الشام وكان على دين حق فيكون ناجياً لأنه لم يلتزم شريعة عيسى عليه السلام لعدم المطالبة من جهته لا للإبائه منه ، نعم يخرج عن هذا الاستحقاق من كانت دعوته بلغت إليه ثم ردها ، أما إذا كان قوم يدعى في الشام وهذا كان غافلاً عن دعوته لعدم علمه ، فإنه بعد الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم يستحق الأجر مرتين إن شاء الله تعالى وكفاه التصديق إجمالاً ويتضح ذلك كل الاتضاح بعد البحث في معنى عموم البعثة فاعلم : أن النبي ﷺ مبعوث إلى كافة الناس بلا خلاف . ثم قيل إن إبراهيم ونوحاً عليهما السلام أيضاً كذلك فإنه يقال لنوح إنه أول نبي الله في الأرض فتصدي العلماء لجوابه لأن البعثة العامة قد عدت من خصائصه صلى الله عليه وسلم وتوجه إليه الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح والسيوطي رحمه الله تعالى في حاشية النسائي ولكنهم لم يذكر أوجهاً قوياً والذي ظهر لي : أن بعثة الأنبياء كلهم عامة في حق التوحيد كما صرح به ابن دقيق العيد بمعنى أنه يجوز لهم أن يدعو إليه من شاءوا سواء كانوا مبعوثين إليهم أم لا . ويجب على القوم إجابة دعوتهم ولا يسع لهم الإنكار بحال فإن أنكروا استحقوا النار . بقي أنه ماذا معيار بلوغ الدعوة وأنه هل يشترط التبليغ إلى كل نفس أو مصر على رؤس الأشهاد ؟ أو كفى له التبليغ إلى من حضره فذلك مما لا علم لنا به . وإذا فالتعبير الآوفي أن يقال : إن من تحقق التبليغ فيهم بأي نحو كان فإنه يعد كافراً بالجحود سواء كان ذلك النبي بعث إليهم أم لا . ثم إن كانوا متعبدين بشريعة سماوية من قبل لا يجب عليهم الدخول في شريعته . ما لم تبلغهم الدعوة إلى الشريعة أيضاً ، فإن بلغت وجب التعبد بها أيضاً ويحمل ذلك على نسخ شريعة المدعوله فإن لم تكن عندهم شريعة سماوية من قبل وجب عليهم الدخول في شريعته بدون دعوة إليها ، هذا فيمن بلغت إليهم دعوة نبي بخصوصها . وأما الذين لم تبلغ إليهم الدعوة بخصوصها ولكن بلغ إليهم

خبر ذلك النبي كسائر الأخبار تحمل من بلد إلى بلد يجب عليهم الإيمان به أيضاً فإن آمنوا به نجوا وإن أبوا هلكوا ، وتكون معاملتهم مع ذلك النبي كما ملتنا مع سائر الأنبياء عليهم السلام أعني التصديق فقط ولا يجب عليهم التعبد بشريعته بمجرد بلوغ خبره إذا كانوا على شريعة نبي من قبل وهذا كله قبل هذه الشريعة الآخرة ، وأما بعدها فلا يسع لأحد الانحراف عنها بحال ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ، وبالجملة دعوة التوحيد لا تختص بنبي بل هي عامة مطلقاً . وأما الدعوة إلى شريعته خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم بمعنى أنه يجب عليه أن يدعو إليها جميع من في الأرض وقد تمت على أيدي الخلفاء الراشدين . وأما سائر الأنبياء عليهم السلام فكانت دعوتهم إلى شرائعهم مقصورة على أقوالهم وتبليغ من سواهم كان في اختيارهم ولم يكن فريضة عليهم والسر في شهرة عموم بعثة هذين النبيين أنه لم يبعث لمناقضة الكفر غير هذين . أما موسى وعيسى عليهما السلام فإنهما بعثا إلى بني إسرائيل وكانوا مسلمين نسباً فإنهم من أولاد يعقوب عليه السلام بخلاف نوح عليه السلام فإنه أول من ناقض الكفر ولذا لقب بنبي الله وكذلك إبراهيم عليه الصلاة والسلام أول من رد على الصابئين وأسس الحنيفية والنبي إذا رد على شيء يكون عاماً لجميع البلاد وهذه مقدمة ينبغي أن يبحث عنها أن النبي إذا رد على شيء فهل يقتصر رده على من بعث إليهم أو يعم لمن في الأرض . وهذا في باب العقائد ظاهر فإنها مشتركة في الأديان كلها فيعم الرد قطعاً . وأما في الشريعة فقيه نظر ، فالعموم من هذه الجهة وللقوم أجوبة أخرى فليراجعه من الفتح (١) إذا علمت هذا فاعلم أن عبد الله بن سلام إنما هو ممن بلغ إليه خبر عيسى عليه السلام ولا ظن بمثل عبد الله بن سلام إلا أن يكون صدقه لما قد علمنا من سلامة فطرته حين حضر بمجلس النبي ﷺ وانطلق لسانه بعد نظرة بأن هذا الوجه ليس بوجه كذاب فلا نسيء به الظن . ولا نقول إنه لم يصدقه ، فإذا كان كذلك فقد كفاه عن عهدة الدخول في شريعته لأنه لم تبلغ إليه الدعوة إلى شريعته وإن بلغ إليه خبره كما علمت نعم لو كان بلغ إليه وصى عيسى عليه السلام ودعاه إلى شريعته لوجب عليه الدخول في شريعته أيضاً ولكنه لم يصل إليه ومات دونه فكفاه تصديقه به لأحراز أجر إيمانه . وحينئذ بقاءه على اليهودية وعمله بالتوراة لا يمنع عن تحصيل الأجر ، فلما ظهر النبي ﷺ وآمن به أيضاً حصل له الأجر مرتين لأنه أحرز إيمانه مرة من قبل وهذا إيمان ثان فيحصل له الأجر أيضاً ، نعم الذين كانوا في الشام وأنكروا به لا يحصل لهم بالإيمان

(١) قلت : إن عموم بعثته لزوماً كان أو قصداً بأي معنى أخذته إنما كان لأهل زمانهما بخلاف عموم بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم فإنه مبسوط على البسيطة طويلاً وعرضاً يعني تحيط على جميع من في الأرض إلى يوم القيامة ولا يختص بزمان فلا شركة فيه لأحد والله تعالى أعلم .

بالنبي ﷺ إلا أجر واحد بخلاف من كانوا في المدينة فإنه ليس عليهم إلا التصديق لعدم بلوغ دعوة الشريعة إليهم وكانوا على دين سماوى من قبل فيحرزون الأجر مرتين . فإن قلت : وفي العالم أن عبد الله بن سلام جاء النبي صلى الله عليه وسلم مع ابن أخيه وقال لو آمنت بجميع الأنبياء عليهم السلام غير عيسى فهل يكفى ذلك للنجاة ؟ فقال النبي ﷺ كلا (أو كما قال) وهذا يدل على أنه لم يؤمن به أيضا قالت : «أولا» أن إسناده ساقط «وثانيا» أن سؤاله من باب الفرض وتحقيق المسألة لأنه لا يخر عن حاله بل يريد أنه لو فعله أحد هل يعتبر منه أم لا ؟ «وثالثا» أنه لما آمن بعيسى عليه السلام إجمالا لعدم التفصيل عنده ثم عنده التوراة من قبل إماما ورحمة وهذه الشريعة الكاملة الجامعة الآن فهل يجب عليه الإيمان به بمصيلا بعد هاتين أم لا ؟ فهذا أيضا احتمال من الاحتمالات . والحاصل أنه إذا ظهر أمره ونيته من الأحاديث القوية فلا تتركه لروايات ساقطة ولا نسيء به الظن ونأول مما ورد خلافا . وبعد هذا التحقيق انحلت العقدة التي عرضت على الحافظ رحمه الله تعالى فألجأته إلى التزام باطل والحمد لله . ثم قال قائل إن مسألة إحراز الأجرين ينبغي أن تكون مقتصرة على زمان عدم التحريف فأما إذا حرفوا كتبهم وبدلوا كلام الله من بعد ما عقلوه فلا ينبغي أن يحصل لهم الأجران قلت : وهذا القائل خالف نص الحديث فإن حديثه صلى الله عليه وسلم إنما كان لأهل زهاته وحالهم إذ ذاك معلوم والذي عندي أن يفصل في التحريف فإن كان بلغ تحريفهم إلى حد الكفر البواح ينبغي أن لا يحصل لهم الأجر مرتين وإلا فالأمر كما في الحديث نعم يمكن آلاف كهات الكفر في الشريعتين كلفظ الابن فإنه مستعمل في الكتب السابقة بأى تأويل كان وهو كهر في شريعتنا مطلقا فينبغى رعايته أيضا وراجع بحشه من (فتح العزيز) من تفسير قوله تعالى «نحن أبناء الله الخ» من أن التأويل الباطل هل يفيد شيئا أم لا ؟ فإن النصارى كفار قطعا لكنهم كذلك يدعون التوحيد أيضا والشريعة الغراء قد اعتبر به بعض اعتبار حيث ميزهم عن سائر الكفار في جواز المما كحات مع نسائهم وأكل ذبائحهم فإذا خفف الله فيهم في أمور الدنيا لرعاية دين سماوى فلا بعد أن يغمض عنهم في الآخرة أيضا ويمنحهم أجرهم مرتين بعبارة إيمانهم الأول أيضا لمجرد ادعائهم فإن قلت : إن الأجرين لهؤلاء الثلاثة فقط أو لغيرهم أيضا فالجواب كما وله السيوطى رحمه الله تعالى في نظم له أنهم يبلغون إلى اثنين وعشرين نوعا ومن ههنا ترددت أن هذا العدد محصور أو فيه أمر جامع وما تحصل لى هو أن كل عمل عرض على بنى إسرائيل فقصروا فيه فإن حافظنا عليه قلنا فيه : الأجران كما عند مسلم في صلاة العصر إنها صلاة فرضت على من قبلكم فإن حافظم عليها واكم أجران (بالمعنى) وكما أن بنى إسرائيل كانوا يغسلون أيديهم قبل الطعام فلو غسلناها قبل الطعام وبعده قلنا أجران (الترمذى) فإن قلت : إذا

كان الأجران على العاملين فأى فائدة في ذكر هذه الثلاثة ؟ فإن كل من يعمل عملين يستحق أجرين . قلت : إنما خصصها لانضباطها والاعتداد بحالها والحكم الشرعي إنما يحى . في نوع أو في صنف منضبط لا في الأشخاص ، فإن ورد في شخص يعد من خصوصيته ولا يعم . ومن هنا بحث في الأصول أنه هل يجوز خلو حكم الشرع من الحكمة ونسب إلينا أنه يجوز كما في استبراء البكر فإن البكر لا شبهة فيها للعلوق فالاستبراء فيها خال عن الحكمة ظاهراً وهر عليه شارح الوقاية وقال : إن ما يجب هو أن لا يخلو صنف منضبط عن الحكمة لا أنه يجب وجودها في كل جزء . وحينئذ نخلو هذا الجزئي بخصوصه عن الحكمة لا يضرنا ، ولم يقدر المشرح على غير هذا الجواب وعندي جوابه لكن الوقت لا يتحمل بيانه وقد فصلته في برناجى . وقد يقال : إن في هذه الثلاثة إشكالا ولا يتبادر الذهن إلى حصول الأجرين فيها فإن المنساق إلى الذهن أن الإيمان طاعة واحدة وإنما الفرق في الفروع فاعتبار هذا الإيمان وهذا الإيمان ربما يفضى إلى التعجب فتعرض إليه الحديث بأن الإيمان وإن كان واحداً إجمالاً لكنه لما تعلق بنى بخصوصه تفصيلاً ثم تعلق بنى آخر كذلك صار متعدداً باعتبار الشخص فإنه إذا آمن بنى فهذا عمل ثم إذا آمن بنى آخر في زمانه فهذا عمل آخر متجدداً وكذلك يتوهم أن العبد عبد لمولاه فلعلة لا يستحق الأجر في خدمته وكذلك التزوج لنفعه فلا يكون عليه الأجر أيضاً وقد يقال : إنه خصصها بالذكر لأجل التنبية والتحريض على هذين العاملين فإن جمعها عسير لأن الكتابى إذا آمن بنىه فالإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم يشق عليه فنه على أنه بهذا الإيمان لا يحرم عن أجر إيمانه بل يبقى إيمانه معبراً ومأجوراً عليه كما كان بل يضعف أجره فيحصل مرتين وكذلك العبد إذا اشتغل بخدمة مولاه ربما لا يجد وقتاً لأداء الصلوات ولا أقل من أن يتعسر عليه فخرضه على أن يؤدي حق الله أيضاً ليحصل له الأجران وهكذا الأمر في تزوج الجارية فإن الطبائع الفاضلة نافرة عنها فخرض على إعتاقها والتزوج منها ليحصل له الأجران وتوهم بعضهم أن العبدان صلى الله عليه الأجران على صلاته وليس كذلك بل الأجران على العاملين أجر على خدمة مولاه وأجر على أداء الصلاة (١)

(١) (قال أبو جعفر) وهذا الذى جئنا بهذه الآثار من أجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الثلاثة الذين يؤتون أجرهم مرتين رجل آمن بنبيه ثم أدرك النبي صلى الله عليه وسلم فأمن به (لأننا عقلنا) بذلك إنما أراد من دخل من أهل دين النبي الذى كان قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن كان مؤمناً به في دين النبي (وعقلنا) بذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام الذى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعقبه من أنبياء الله عز وجل هو عيسى عليه السلام فمن كان كذلك استحق أجره مرتين وإن لم يكن كذلك لم يستحق بدخوله في دين النبي صلى الله عليه وسلم إلا أجراً واحداً وهو أجر دخوله في دينه .

باب عظة العلم الخ

يريد أن التبليغ لا يختص بالرجال بل يعم النساء أيضا وكان هذا يوم عيد ولعل التحريض كان في صدقة الفطر .

قوله « شنف » (بالى) قرط (در) أسعد الناس (يعنى كسكى قسمت مين آب كى شفاعت زياده پريكى) .

« قوله خالصا » وأكثر الأحاديث ساكتة عن هذا القيد وهو معتبر قطعاً والخصوص في اللغة مالا غش فيه وفي الاصطلاح قريب من معنى الخفيف ثم لا تعارض بينه وبين ما روى « شفاعتى لأهل الكبار من أمتى » فإن الأول فيمن يدخل في الشفاعة . والثاني فيمن يظهر في حقه النفع

(فأما ما كان) فيه قبل ذلك من دين موسى عليه السلام فإنه لا يستحق به مثل ذلك لأن دين عيسى عليه السلام قد طرأ على دين موسى ولم يتبعه فخرج بذلك من دين موسى ثم اتبع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد كان من قبل اتباعه إياه على غير ما كان الله عز وجل تعبد به أن يكون عليه عن دين عيسى (وعقلنا) بما ذكرنا أن الذى يؤتى أجره مرتين بإيمانه كان نبيه ثم بإيمانه كان بالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذى أدرك النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو على ما تعبد عليه من دين النبي الذى كان قبله وهو عيسى عليه السلام حتى دخل منه في دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

(وما يؤكدهما ذكرنا) : ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله في حديث عياض بن حماد ما قد حدثنا يزيد بن سنان وإبراهيم بن أبي داود حدثنا أنى عمر الخوفى حدثنا همام بن يحيى حدثنا قتادة حدثنى العلاء بن زياد ويزيد أخو مطرف ورجلان آخران نسي همام اسميهما أن مطرفاً حدثهم أن عياض ابن حماد حدثه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول في خطبته إن الله اطلع على عباده فمقتهم عرهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب - فأخبر صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم يدخل في مقت الله ذلك بقايا من أهل الكتاب وهم عندنا والله أعلم الدين يقولون نحن على ما بعث به عيسى عليه السلام من لم يبدله ولم يدخل فيه ما ليس منه وبقي على ما تعبد الله عز وجل حتى قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ هذا القول والله نسأله التوفيق مشكل الآثار ص ٣٩٦ ج ٢ .

قلت: وظهر مما ذكرنا من كلام الطحاوى أن الأجرين إماما على عملين : إيمانه بنبيه وإيمانه بالنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن عدد إلا إيمان واحد فإنه لا يستحق الأجرين وهذا الذى اختاره الشيخ رحمه الله وذهب مذهبهم إلى أن الأجرين لهم على عمل واحد أى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وذلك من حيث أن الكتابى يشق عليه الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم فشره بالأجرين ليتقدم إليه والظاهر هو الأول . والله تعالى أعلم بالصواب .

الكثير ، وكذا لا يخالف ما عند البخاري ومسلم «أن قوما يخرجون بلا عمل عملوه بقبضة الرحمن ولا يكون خروجهم بيد النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يدل على أن شفاعته مختصة بالعاملين . وأما الذين لا عمل لهم فإنهم يخرجون بقبضة الرحمن ولا تنفع الشفاعة فيهم مع وجود كلمة التوحيد عندهم قلنا : إن الشفاعة نفعت لهم أيضاً بيد أن الرحمن توكل بإخراجهم ولم يفوضه إلى أحد فهو لا أيضاً يخلصون عن النار ببركة الشفاعة إلا أنهم لا يخرجون بيده الكريمة بل يتولاهم الرحمن بنفسه وقد بينا سره في كتاب الإيمان (١)

باب كيف يقبض العلم

قوله «أبو بكر بن حزم» قاضي المدينة «دروس» وحقيقته الفناء بعد البلى تدريجاً (يعنى برانا بن ييدا هونا أوفنا هوتي جانا) والتحقيق عندي : أن كل شيء يمر عليه الزمان فإنه يندرس ويفنى تدريجاً أي يبلى فيبلى ثم يفنى . ولذا ترى الأجساد أنها تندرس لأنها تمر عليه الزمان ولما كان الله عز وجل لا تبلغ شائبة الاندساس إلى جناب قدسه كان عالياً عن الزمان أيضاً قوله «وكتب عمر بن عبد العزيز» وهو أول من تهبأ لجمع العلم قوله «ينزعه» أي لا يسلب ما كان حاصلًا من قبل . قوله «الفربري» رحمه الله تعالى هو من تلامذة البخاري وليس هذا من عبارة البخاري إنما ألحقها صاحب النسخة فهذا الإسناد عند الفربري من غير طريق البخاري وكثيراً ما يفعله الفربري فإنه كلما يجد إسناداً غير إسناد البخاري يأتي به أيضاً .

باب يجعل الخ

أبو سعيد اسمه سعيد بن مالك

قوله «من نفسك» يعني اجعل لنا يوماً من نفسك ومن عندك لأنه لا يليق بنا أن نعينه من عندنا .

(١) وتفصيله أن المؤمنين العاصين حين يدخلون في جهنم يحرم عليها أن تأكل وجوههم وقيل بل أعضاء الوضوء كلها وكيفما كان يعرفهم النبي صلى الله عليه وسلم بسلامة وجوههم أو الأعضاء منهم فيخرجهم عن النار . أما الذين لا عمل عندهم ولا خير فيمتحشون مطافاً وتتغير وجوههم أيضاً ولا يبقى سبيل إلى معرفتهم فلا يقدر النبي صلى الله عليه وسلم على إخراجهم بيده الكريمة إلا أن شفاعته تشمل لكل من قال لا إله إلا الله فيخرجهم الله تعالى بعلمه المحيط من أجل شفاعته حبيبه صلى الله عليه وسلم لهم ومن هنا تبين أن الشفاعة ظهرت فيهم أيضاً وإن تكفل بإخراجهم الرحمن والله تعالى أعلم بالصواب

قوله « واثنين عطف تلقين » وأثبت (الحافظ رحمه الله تعالى) أنه حكم الواحد أيضاً فإن مفهوم العدد لا يعتبر إجماعاً ، نعم قد يعرض للتكلم أمراً اعتبارياً في الذهن يكون سبباً لذكر العدد المخصوص ولا يكون مداراً للحكم ، وفي الحديث فيه قيد وهو « لم يبلغ الحنث » والحنث في اللغة « ناشيان كام » والمراد منه البلوغ فلو كانوا بالغين فكذلك أيضاً إلا أن نفع الصبيان لعصمتهم وشفاعتهم ونفع البالغين لمزيد التأسف على وفاتهم والصبر عليهم .

باب من حوسب الخ

هذا هو الترتيب الصحيح ويرد عليه سؤال عائشة رضي الله عنها وحاصل جوابه صلى الله عليه وسلم أن الحساب اليسير هو العرض فقط والعذاب لمن نوقش فيه . وانعكس الترتيب في بعض طرقه كما يأتي في الصفحة الآتية فقدم فيه قوله « من نوقش عذب » ولا يتأتى عليه سؤال عائشة رضي الله تعالى عنها ، فإنه لم يقل بالعذاب لمن حوسب وإنما أخبر به لمن نوقش فلا سؤال فاحفظه ولا تغفل . فإن الحديث إذا ورد بألفاظ مختلفة فليؤخذ بجميع ماورد من طرقه ثم ليختار أقرب ألفاظه وأعجبها إلى الذوق والتبادر فإن الرواية بالمعنى فاشية والتخير من الرواة معلوم .

قوله « إنما ذلك العرض » واستفدت منه أنه يجوز للتفهم تغيير عنوان القرآن كما غيره النبي صلى الله عليه وسلم من الحساب اليسير إلى العرض . وهذا مهم فاعلمه . ثم العرض غير التعليم ، قال الله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة » فأدم معلم والملائكة معروض عليهم ولم يعلمهم من أسمائها شيئاً فلا إشكال في حديث عرض الأعمال .

باب ليلبلغ الشاهد الخ

قوله « أبو شريح » صحابي « عمرو بن سعيد » وإلى المدينة من جهة يزيد ولم يذكر المحدثون سوء حاله إلا أنني رأيت حكايته بالإسناد تدل على شقاوته حتى أخشى عليه سلب الإيمان فلا أدري هل خفيت عليهم أو ماذا ؟ وكيفما كان ذكره هنا في ذيل القصة لأنه راوى الحديث ليعده من رواة الصحيح . ثم إن المألة عندنا فمن جنى خارج الحرم ، ثم التجأ إليه أن جنايته لو كانت في الأطراف يقتص منه في الحرم . فكأنها جعلت في حكم الأموال وإن كانت في النفس لا يقتص منه في الحرم ويأجأ إلى الخروج حتى يقتص منه . وعند الشافعية يقتص في الحرم ، فحرمة الحرم أزيد عندنا من الشافعية ، وتمسك الحافظ رحمه الله تعالى من قول عمرو بن سعيد قلت : وأنا راض على هذا التفسير فإن الصحابي في هذا الحديث يوافقنا في المسألة .

قوله « ولا يعضد » وراجع لتفصيله (شرح الوقاية) من الجاف والمنكسر والتأبث بنفسه وعدم كونه مما ينبته الناس .

قوله « ساعة من النهار » وهي من طلوع الشمس إلى الغروب كما في مسند أحمد .

قوله « الخبرة » في الأصل سرقة الابل ثم عجم وفي بعض النسخ الحزبة بمعنى (رسوائى) وراجع (دراسات اللبيب في الاسوة الحسنة للحبيب) فإنه تكلم في هذا الحديث كلاماً حسناً وكتب أن الامام أبا حنيفة رحمه الله تعالى قد فهمه حق الفهم وكان مصنفه من علماء « السند » وأصله من الكشمير وأجازه الشاه ولي الله قدس سره بالكتابة وحرره له أنى أجز لك ولمن كان لها أهلاً من أهل بلدك — وقد تكفل بطبعه غير المقلدين في زماننا لأن مصنف الدراسات أيضاً لم يكن مقلداً إلا أنه لم يكن متعصباً مثل هؤلاء . فإذا وجد كلمة حق أقر بها كما فعل هنا — فإنه مدح الامام على أنه هو الذى أدى حق الحديث وعمل به بدون تخصيص ولا تأويل

قوله « إن الحرم لا يفيد عاصياً » قلت هو من باب كلمة حق أريد بها الباطل فإنه لا يصدق على ابن الزبير أصلاً بل يصدق عليه وعلى يزيد . وما يخص القصة أن معاوية رضى الله عنه لما ولى يزيد أنكر عبد الله بن الزبير وأصحابه أن يبايعوه ورحل عبد الله بن الزبير رضى الله عنه إلى مكة . فاستخلف بعده مروان ثم عبد الملك فولى عبد الملك الحجاج المبير ظالم هذه الأمة فتولى قتل ابن الزبير رضى الله عنه وفعل ما فعل ، وأحرق قرناً كبش اسمعيل عليه الصلاة والسلام ، تهدمت حصنة من البيت أيضاً والعياذ بالله .

قوله « وكان محمد » جملة معترضة ومعناها تصديق ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أنه وقع كما أخبر وثبت أن رب غائب أحفظ من السامع .

باب إثم من كذب الخ

واعلم أن الجمهور على أن الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم عمداً من أشد الكبائر وذهب أبو محمد الجوينى من كبار الفقهاء إلى أنه كفر وأيده من المتأخرين الشيخ ناصر الدين بن المنير وأخوه الصغير زين الدين بن المنير وأما من فرق بين الكذب عليه والكذب له تمسكاً بقول لا تكذب على فإنه جاهل ، فإن الكذب كيف كان ليس « له » في حال بل هو « عليه » في كل حال فلا يجوز الكذب في الترغيب والترهيب أيضاً . والكذب بكسر الذال اسم وبسكونه مصدر قال العينى : من ذكر حديثاً موضوعاً بدون ذكر وضده أو غلط في الإعراب فهو أيضاً تحت هذا الوعيد . قال الحافظ في الفتح : إن هذا الحديث ثابت عن ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه

وسلم قلت : وهو عندي عن خمسين منهم والحاصل أنه حديث متواتر قطعاً (فائدة) واعلم أني لم أجداً تقن في باب النقل من المحدثين ، ثم الفقهاء ، ثم أهل اللغة فإنه قد لا يأتون بحديث لا يكون له أصل في كتب الحديث . وأما الذين أشرب قلوبهم فن المعقول فإنهم تبين بعد الاستقرار أنهم لا علم لهم بأن الحديث ماهو ؟ وأن البحث عن الأسانيد ماذا ؟ ولكنهم إذا سمعوا الناس قالوا في كلام إنه حديث جعلوا يقولون إنه حديث وإن كان موضوعاً .

قوله « مكى بن ابراهيم » وهو حنفي من أصحاب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وهذا أول الثلاثيات عند البخاري وهي أزيد عند الدارمي منه فإن الدارمي أكبر سنّاً منه وشيء منها عند ابن ماجه أيضاً وليست عند أحد من الصحاح غيرها وفي (مسند الإمام أبي حنيفة) الثلاثيات أيضاً وقد مر أنه تابعي رؤبة وتبع التابعي رواية ، فإنه ثبت رؤيته أنساً رضي الله تعالى عنه عند الكل وادعى العيني أنه رأى سبعة من الصحابة . وردّها العلامة القاسم بن قطلوبغا وقال : إنه لم يثبت له غير رؤية أنس رضي الله عنه . وقال الحافظ رحمه الله تعالى إن العلامة القاسم متقن وهو في اصطلاحهم من لا يغلط في أسماء الرواة وألفاظ الحديث قلت بل هو حافظ وإن لم يكن مثل الحافظ بن حجر رحمه الله تعالى . ثم إن مسند الإمام إنما جمع بعده والمتداول في الأيدي هو (مسند الخوارزمي) وهو المشهور بمسند الإمام وقد كان جمعه عشرة من الناس منهم حفاظ ثم جمع الجميع الخوارزمي ثم جمع مسنده أربعة من الأئمة أيضاً منهم أبو بكر المقرئ وأبو نعيم الأصبهاني وهذه المسانيد مفقودة كلها وأحسن ما يمكن جمع مسنده من (أمالى أبي يوسف رحمه الله تعالى) وكان يملئ في زمان قضائه وقد حضر في مجلس إملائه أحمد رحمه الله تعالى وابن معين أيضاً وعن ابن معين عندي أن أبا يوسف رحمه الله تعالى كان يحفظ في زمن حفظه ستين حديثاً في مجلس واحد وليس في الجامع الصغير حصة من الأحاديث . نعم في المبسوط حصة منها لكن الآفة فيها

أن الطابع لم يميز فيما بين كلام محمد وكلام الشارح وكذا حذف الأسانيد فتعطلت عن الفائدة قوله « تسموا باسمي الخ » كان دأب العرب أنهم إذا دعوا أحداً أو رادوا توقيره دعوه بكنيته دون اسمه وعليه ما جاء في الحديث أن رجلاً دعا أحداً بأبي القاسم فالتفت إليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال الرجل إني لم أردك فنهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتنى أحد بكنيته إلا يحصل الالتباس ولذا قال بعض العلماء : إن النهي مقتصر على زمانه سواء تكتنى منفرداً أو مع اسمه الشريف وفي المسألة أقوال عديدة ذكرها الشارحون .

قوله « من رآني في المنام الخ » والمعنى من تعلقت رؤياه بي فهو تعلق صحيح أي من تعلقت رؤياه بي في اعتقاده فهي رؤيا صحيحة كذا قال صاحب القوت . واعلم أنه اختلف في رؤيته صلى

الله عليه وسلم ومراد الحديث فقال بعضهم : إنه مخصوص بما إذا رآه في حليته المباركة واعتبر هؤلاء أطوار الحلية ولم يجوزوا المخالفة ولو بشعرة فإن كان رآه في حلية صباه ينبغي أن تطابق بما كانت حليته فيه وكذا في حلية الشباب والشيخوخة . ونقل البخاري عن ابن سيرين في (كتاب الرؤيا) أنه كان يسأل الراى عن حليته التي رآه فيها فهذا دليل على اعتباره أطوار الحلية وهذه الجاعة قليلة . وعمدتها بعضهم وقالوا : إن المرتى هو النبي صلى الله عليه وسلم في أى حلية كان إذا كان عنده أنه رآه ولم يعتبروا المطابقة بين الحلية المرئية والحلية التي هي حليته . ولما ضيق الأولون في رؤيته وقيدوها بتقييدات وسعوا في اعتبار أقواله الحلية بخلاف الجمهور فإنهم إذا وسعوا في أمر الرؤية ضيقوا في اعتبار تلك الأقوال ولكنها تعرض على الشريعة عند جميعهم فإن وافقت قبلت والا لا وما ذكره النووي رحمه الله تعالى مضر جداً لأن ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم به هو في رؤيته ولم يخبرنا بأنه يقول له ويكلمه أيضاً فما ثبت عنه يقظة لا يترك بمارئى مناماً . وأيضاً النائم ليس على يقين من كلامه ولا من كلام تلك الصورة المرتبة ، وليست تلك صورة بصرية بل رؤيا حلية ، وأكثر الناس لا يعرفون حقيقتها فلذا لا يجب الأخذ بها . لكن إذا لم تخالف حكماً ظاهراً من الشرع حسن العمل بها أدياً مع صورته صلى الله عليه وسلم أو متالها ولا ندعى أنه قاله صلى الله عليه وسلم في الواقع ولا أنه خاطبه ولا أنه انتقل من مكانه ولا أنه أحاط عليه الشريف بذلك البتة وإما الله أراه إياه لحكمة عليها وراجع له شرح منهاج السنة للسبكي وفيه حكاية ذكرها الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى أن رجلاً رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول اشرب الخمر وكان الشيخ (على المتقى) حياً إذ ذاك (وهو حنفى شيخ محمد طاهر صاحب مجمع البحار وهو أيضاً حنفى كما صرح به هو بنفسه في رسالة خطية وسبها مولانا عبد الحى رحمه الله تعالى حيث عده من الشافعية) ومن مصنفات شيخه (كنز العمال) رتب فيه كتاب السيوطى رحمه الله تعالى جمع الحوامع وأحابه أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قال لا تشرب الخمر ولكن الشيطان أس عليك ؛ والنوم وقت اختلال الحواس . فإذا أمكن في اليقظة أن يسمع رجل بخلاف ما قاله القائل لعله في الخارج أو من جهته ففي النوم أولى . والدليل عليه أنك تشرب الخمر وأقر به وقال هم إنى أشرب الخمر . وعندى أنه قال له اشرب الخمر تبريضاً على حاله القميص ويفهم هذا المعنى من لحة المكلم وكيفية تكلمه فاللفظ الواحد قد يكون لمعناه وقد يكون للتعريض ثم التعريض قد يكون قولاً وقد يكون فعلاً يعرف ذلك بالقرائن . وقال هذه الطائفة : إن الحلية تدى عن حال الراى فإن كان حاله حياً في حاله حسنة وإلا ففي غير ذلك وفيه أيضاً حكاية أن رجلاً رآه صلى الله عليه وسلم وعلى رأسه القلنسوة الإنكليزية فاستوحش منه وكتب إلى مولانا السكندري رحمه الله تعالى فكتب إليه أنه أشار إلى

إلى غلبة النصرانية على دينه . ثم التحقيق أن رؤيته صلى الله عليه وسلم لا يتعين في رؤية عين الذات المباركة فإن الأحوال في رؤية الشخص مختلفة فربما نرى شخصاً من الأحياء ولا يكون له علم برؤيتنا ولو كان في المنام عين ما في الخارج لكان عنده شعورها بالمرئي إذا والله تعالى أعلم قد يكون صورة مخلوقة لله تعالى على مثال تلك الصورة أي أنه تعالى يخلق حقيقة على مثال صورته وروحانيته أروانا إياها وأوقع في نفسنا مخاطبتها إياها وقد تكون روحه المباركة بنفسها مع البدن المتالي . ثم قد تكون يقظة أيضاً كما أنها قد تكون مناما . ويمكن عند رؤيته صلى الله عليه وسلم يقظة (١) لمن رزقه الله سبحانه كما نقل عن السيوطي رحمه الله تعالى (وكان زاهداً متشدداً في الكلام على بعض معاصريه عن له شأن) أنه رآه صلى الله عليه وسلم اثنين وعشرين مرة وسأله عن أحاديث ثم صححها بعد تصحيحه صلى الله عليه وسلم وكتب إليه الشاذلي يستشفع به ببعض حاجته إلى سلطان الوقت وكان يقره فأبى السيوطي رحمه الله تعالى أن يشفع له وقال إني لا أفعل وذلك لأن فيه ضرر نفسي وضرر الأمة لأنني زرتة صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا أعرف في نفسي أمراً غير أني لا أذهب إلى باب الملوك فلو فعلت أمكن أن أحرم من زيارته المباركة فأنا أَرْضَى بضررك اليسير من ضرر الأمة الكثير . والشعراني رحمه الله تعالى أيضاً كتب أنه رآه صلى الله عليه وسلم وقرأ عليه البخاري في ثمانية رفقة معه ثم سماهم وكان واحد منهم حنفياً وكتب الدعاء الذي قرأه عند ختمه . فالرؤية يقظة متحققة وإنكارها جهل . ثم عند مسلم في لفظ آخر « فسيراني في اليقظة » ولعله حديث آخر ومضمون آخر يقتصر على حياته صلى الله عليه وسلم وفيه تبشير بالصحابة لمن كان رآه في المنام ولكن الراوي شك فيه وقال أوفكاً ثم رآني فوقه النرد في أحما حديثان أو واحد . ونقل العيني رحمه الله تعالى فيه زيادة أخرى « فإني أرى في كل صورة » وهي تضر الطائفة الأولى فإنها تشعر بالتعميم وأن لا تخصيص بحلية دون حلية . أقول وظاهر حديث البخاري يؤيد الطائفة الأولى سيما إذا كان من لفظه فإن الشيطان لا يتكوتني وحينئذ صرف هذه الزيادة عن ظاهرها أولى فإنها لا توازي حديث البخاري وشرحها عندي دفع استبعاد : وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان في المنام هو ولم يتمكن الشيطان من تمثله فكيف تكون رؤيته في زمان واحد لأشخاص عديدة في أمكنة كذلك والجواب أنه يمكن لأنه

(١) قلت وقد بحث فيه السيوطي (رحمه الله تعالى) في رسالته (تنوير الحلك في رؤية النبي والملك) وملخصه على ما أحفظ الآن أن عامة المحدثين إلى النفي وعامة الأولياء إلى إثباتها وراجع التفصيل منها إن شئت .

يرى في كل صورة أما أن تلك صورة مثالية، أو عينه صلى الله عليه وسلم فهو تابع لمنامه قد تكون كذا وقد تكون كذا (١)

ثم اعلم أن الأحاديث عامة في الرؤيا تبني على التقسيم الثنائي : الرؤيا من الله والحلم من الشيطان . وشرحه العلماء بأن ظاهره إن كان خيرا فهو من الله ويسأل عن تعبيره . وإن كان مشوها فهو تحزين من الشيطان ولا يسأل عن تعبيره وأمره كما في الحديث . وفي بعض الأحاديث التقسيم الثلاثي أيضا : تحديث النفس وتخويف من الشيطان وبشرى من الله ، وقد كنت هذه طويلة أظن أن حديث الباب تبني على التقسيم الثنائي فإذا انتفى الحلم تعين أن يكون من الله تعالى وهذا معنى قوله فقد رآني أي رؤياه صحيح وحق ومن الله لا انتفاء مدخلية الشيطان منها لأنه لا يتمكن أن يمثل به صلى الله عليه وسلم . أما الخطور بالبال أنه رآه أو انتقاش صورته المباركة بتكرار الخيال فهما خارجان عن مصداق الحديث فلم يدخل تحت الشرط فكذا في الجزاء أيضا . وإن كانا واقعين في الخارج . وبين الانتقاش والخطور فرق فإن الرؤية في الأول متحققة ولو كانت من أجل تصوره ولا رؤيته في الثاني غير الخطور بآله أنه رآه . ثم تبين لي بعد مرور الزمان أنه يبني على التقسيم الثلاثي والحديث لا يصرح إلا بانتفاء الحلم فيه فلا يمكن في رؤيته مدخلية الشيطان . نعم يمكن أن يكون على طريق تحديث النفس أيضا وحيث أنه معنى قوله فقد رآني أي

(١) قلت هذا آخر ما سمعت من شيخى (رحمه الله تعالى) في هذا الباب وهو أنه اختار مسالك . ويرى ومن نحو ولم يعمم أمر الرؤية بل قصرها على مطابقتها بما في الخارج ولذا احتاج إلى تأويل قوله غايى أرى في كل صورة وقد كنت كنت عنه فيما مضى ما يتسر بخلاف ذلك وهو أن السؤال عن حالته ينبغى أن يقتصر على الزمان الذى كان فيه أحد من رآه صلى الله عليه وسلم حيا كما في زمن الصحابة رضى الله عنهم وأما إذا لم يكن بقى فيه واحد منهم فلا ينبغى السؤال عنها كما هو اليوم وهكذا يفعلون أهل العرف في رؤياهم فإذا رأيت رجلا في المنام وقد بقى من رآه في حياته يسألونك أنك كيف رأيت صورته ، فلو ذكرت ما خالف حالته يكذبونك ويقولون إنك ما رأيت لانه لم يكن على تلك الحالة . وأما إذا مضى عليه برهة من الزمان ولم يبق لأحد من رآه فلا يبحثون عن حالته وهكذا ينبغى فان المازعة إما تكون ممن كان رآه وأما إذا انقطع أثره وذهب ذكره وفكره فلا يمكن المازعة ويحتاج إلى تصديق رؤياه إلى شهادة قلبه فقط فإذا اتى في قلبه أنه رأى فلانا فإنه كذلك ولو خالفت حالته بما في الخارج فكذلك يدعى في رؤيته النبي صلى الله عليه وسلم أن لا يسأل عن حالته اليوم لأنه لم يبق من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولا من رآهم ورأى من رآهم أحد فن الباحث عن الحالة إما هو شهادة القلب وبشرى المؤمن بحقيقته هذا يعانى بالقلب ويخرج به الصبر إلا أنه فيما أفهم راجع إلى المذهب الثانى أو أمر من الأمور .

تارة على طريق الرؤيا الالهية وأخرى على طور تحديث النفس فبقى هذان الاحتمالان داخليين تحت مصداق الحديث وعلى الشرح الأول لم يكن فيه إلا احتمال كونها من الله سواء كان ذلك رؤية لشخصه أو أمثاله ؛ والآن انفسح الأمر وأمكن أن يكون على طريق تحديث النفس أيضا بقى الشق الرابع وهو رؤيته على سبيل الخطور فهو خارج عن قضية الحديث مطلقا فإنها ليست برؤيته أصلا فلا يدخل تحت الشرط فكيف في الجزاء فإن قوله «فقد رأيته» يصدق فيمن تحقق فيه الشرط وهو قوله من رأي في المنام ورؤيته على سبيل الخطور ليست من الرؤية في شيء . وهكذا أخرجه «سبكي أيضا . وجملة الأمر أن «بدالي بعد» معنى الدهر هو أن الحال في رؤيته صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أنحاء كما هو عندهم في الرؤيا العامة وإن كنت أظن أولا أنه على خلافها من كونه مبنيا على التقسيم الثاني . وبالجملة أن الرؤية قد تكون عناية من جهة صلى الله عليه وسلم وتلك هي أعلاها وقد تكون تلك على المثال دون الشخص بعينه وكناتهما داخلتان في قضية الحديث أما الرؤية على طريق خطور بالبال . فقد أخرجه السبكي رحمه الله تعالى بقى تحديث النفس فهو داخل بعد كما ظهر آخرأ . وإنما اخترت هذا الشرح لأنى رأيت الحال في الخارج كذلك فلما أمكن شرح الالفاظ بما يطابق الخارج رأيت أنه أولى وتفصيله : أن القوة الخيالية بتكرار الخيال وممارستها قد تحدث في النفس صورة ولا يكون هذا إلا تصرفا منها كما اشتهر في المثل في بلادنا أن الهرة لا ترى في ومها إلا خما فيهما نجبه وتمارسه حتى لا تسكاد تغيب عن ذهنها صورته فتلك هي رؤياها . في نومها كما هي في اليقظة ، فكذلك حال من أغرم بحب النبي صلى الله عليه وسلم وأكثر ذكره وطال فيه فكره ولم يزل . شحولا به في اليقظة فر بما يصور في نومه ما علق به قلبه في اليقظة فهذا أمر ممكن ، بل واقع ونوع بشارة له أيضا فإذا هذا الخيال وإن لم نكن له حقيقة لكنه مبارك . والحاصل أن رؤياه عليه السلام : تكون كرامة من الله تعالى وهو بشرى المؤمن حقيقة . وقد تكون على طور تحديث النفس بهذا أيضا نوع بشارة ، وإن كانت ضعيفة ولذا يشترك فيها الصالح والعالح ولو كان مع ذلك عنايه من جانبه تعالى فالأمر أعلى ؛ وأما على طريق تحزين الشيطان فهذا أبعد وأبعد ، نعم يتحقق ذلك في الرؤيا العامة هكذا حققه الشيخ المجدد السر هندي رحمه الله تعالى وأعلى درجته في عاينين وبهذه التسيخ ميرزا جان جانان الشهيد والشاه رفيع الدين رحمهما الله تعالى فإنهم كلهم كانوا قائلين بالرؤية الخيالية أيضا ولعمري أنه مذهب محكم مطابق بما في الواقع والله تعالى أعلم .

بَابُ كِتَابَةِ الْحَدِيثِ.

واعلم أن الاعتبار في هذه المسألة انه عليه وسلم كان بجميع القرآن فقط ولم تكن همهم معروضة

الاحاديث في زمنه عليه السلام وإن كان أحسن في بادي الرأي إلا أن المرضى عند ذلك كان أن لا تدون الاحاديث مثل تدوين القرآن ولا تحفظ حفظه ولا تنتهي في الحتم نهايته . ولا تبلغ في الاهتمام بالمأظها مبلغه ولا ينفي عنه الاختلاف والشبهات نفيها عنه بل تبقى في مرتبة ثانوية يمشي فيها الاجتهاد وتفحص العلماء وغور الفقهاء ، وبحث المحدثين لينفصح عليهم أمر الدين ويتوسع عليهم من كل جانب ، وصدق حيث قال « إن الدين يسر » ثم رأيت أثرًا عن الزهري في كتاب الاسماء والصفات قسم فيه الوحي وقال : إنه لا يكتب منه إلا قسم واحد فعلمت أن انضباط نوع دون نوع في زمنه عليه السلام كانت هي المسألة لأن عدم كتابة الاحاديث كانت اتفاقا فقط .

قوله « ولا يقتل مسلم بكافر » وبظاهره أخذ الأئمة الثلاثة وقالوا : إن المسلم لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذمياً وخالفهم أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الذمي وقال إن المسلم يقتل بالذمي وإليه ذهب داود الظاهري وأبو بكر الضحاك في كتاب الديات وأبو بكر هذا بعد البخاري بزمن قريب قلت : والمستأمن أيضاً كذلك فيقتل بالمستأمن أيضاً وإن كان بعض عبارات الفقه يوم بخلافه لكن المذهب ماقررنا . واحتج الأئمة رحمهم الله تعالى بقوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ونقل الحافظ في الفتح أن زفر رحمه الله تعالى قيل له إنك تقول بقتل المسلم بالذمي مع أن الحدود مندرئة بالشبهات وأي شبهة أقوى من أن يقتص من المسلم بالذمي . مع قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر فرجع عنه وقال أشهد أني رجعت عن هذه المسألة . وأجاب عنه الطحاوي (١)

(١) قال الطحاوي في معاني الآثار بعد ما أخرج حديث علي رضي الله تعالى عنه من نقط « ولا ذو عهد في عهده » : أن الذي فيه من نفي قتل المؤمن بالكافر هو قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده فاستحال أن يكون معناه على ما حمل إليه أهل المقالة الأولى لأنه لو كان معناه على ما ذكرنا لكان ذلك لحناً ورسول الله صلى الله عليه وسلم أبعد الناس من ذلك ، وإما أن لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده فلما لم يكن نقط كذلك وإنما هو ولا ذو عهد في عهده علمنا بذلك أن ذا العهد هو المعنى بالقصاص فصار ذلك كقوله لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد في عهده بكافر ، وقد علمنا أن ذا العهد كافر فدل ذلك أن الكافر الذي منع النبي صلى الله عليه وسلم ، أن يقتل به المؤمن في هذا الحديث هو الكافر الذي لا عهد له فهذا مما لا اختلاف فيه بين المؤمنين أن المؤمن لا يقتل بالكافر الحربي وأن ذا العهد الكافر الذي قد صار له ذمة لا يقتل به أيضاً وقد نجد مثل هذا كثيراً في القرآن : قال الله سبحانه وتعالى « واللاتي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتي لم يحضن » فكان معنى ذلك واللاتي يئسن من المحيض واللاتي لم يحضن إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر فقدم وأخر ثم أجاب الطحاوي عن كون الجملة ولا ذو عهد الخ مستأنفة وقال : إن هذا الحديث إنما أجري في الدهاء المسفوك بعضها ببعض لأنه قال المسلمون يد على من

أن المراد من الكافر هو الحربى دون الذمى بقرينة قوله «ولا ذو عهد في عهده» وشرحه بأن المسلم لا يقتل بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر أيضاً . وحينئذ وجب أن يراد من الكافر الحربى فقط ، ليستقيم التقابل بين ذى العهد والكافر . وقال الشافعية : إن في الحديث قطعتين : الأولى في حكم القصاص أى لا يقتص من المسلم بقتل كافر حربياً كان أو ذمياً . وأما القطعة الثانية فلم تذكر

سواءم تكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم . ثم قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده فانما أجرى الكلام على الدماء التى تؤخذ قصاصاً ولم يجر على حرمة دم بعهد فيحمل الحديث على ذلك . ثم نقل مثله عن على رضى الله عنه وهو أعلم بمعنى الحديث ثم أتى بنظر يؤيده وقال : إن الحربى دمه حلال وماله حلال فإذا صار ذمياً حرم دمه وماله كحرمة دم المسلم وماله ولذا يجب القطع بسرقة ماله كما في سرقة مال المسلم فإذا كان العقوبة في انتهاك حرمة ماله كالعقوبة في انتهاك حرمة مال المسلم كان دمه أحرى أن يكون عليه في انتهاك حرمة من العقوبة ما يكون عليه في انتهاك حرمة دم المسلم . والنظر الثانى أنهم أجمعوا أن ذمياً لو قتل ذمياً ثم أسلم القاتل أنه يقتل بالذمى الذى قتله في حال كفره ولا يبطل ذلك لإسلامه فلما رأينا الإسلام الطارىء على القتل لا يبطل القتل الذى في حال الكفر كذلك الإسلام المتقدم لا يدفع عنه القود ، وقال أهل المدينة إن المسلم إذا قتل الذمى قتل غيلة على ماله أنه يقتل به فإذا كان هذا عندهم خارجاً من قول النبى ﷺ لا يقتل مسلم بكافر فما تنكرون على مخالفكم أن يكون كذلك الذمى المحاييد خارجاً من قول النبى ﷺ انتهى مختصراً ص ١١٢ ج ٣ ثم إن الطحاوى قد تكلم عليه في مشكل الآثار أيضاً وهو أوضح بما ذكره في معانى الآثار قال الطحاوى في شكل الآثار : ثم تأملنا ذلك فوجدنا قوله ﷺ ولا ذو عهد في عهده لا يخلو من أحد وجهين أن يكون معطوفاً على ما قبله كما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه فيه . أو على كلام مستأنف بمعنى ولا يقتل ذو عهد جائز قتله بمن يقتله قوداً به وكان في ذلك ما قد دل أنه لم يكن قوله ﷺ ولا ذو عهد في عهده على نفي القتل عنه لأن ذلك لو كان كذلك لما وجب أن يقتل على حال من الأحوال (والظاهر يوجب أن لا يقتل بحال من الأحوال) ما كان في عهده ولما وجب أن يقتل في عهد بحال من الأحوال (ولعله أيضاً سهو من الناسخ) عقلنا بذلك أن المراد بأن لا يقتل في عهده إنما هو بأن لا يقتل بمعنى خاص ولا خاص في هذا غير الكافر الحربى لأنه عطف عليه فصار المراد بأن لا يقتل أى بما لا يقتل به المؤمن المذكور قبله في هذا الحديث وعاد قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده إلى أن لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد في عهده بكافر غير ذى عهد وذو العهد كافر فدل ذلك أن الكافر المراد في هذا الحديث هو الكافر غير ذى العهد وأن قوله صلى الله عليه وسلم الذى ذكرناه على التقديم والتأخير بمعنى لو قال لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد في عهده بكافر . ثم نقل نحوه عن عمر رضى الله عنه . عمله انتهى . وكانت النسخة مملوءة من سهو النساخ فأتيت بعبارته مع إشارات إلى التصحيح وبعد عبارته غير مفصحة

لحكم القصاص بل لحكم المعاهد . أى أن القصاص وإن لم يجب لقتله ولكن قتله حرام فلا يقتل ذو عهد في عهده كما في حديث رواد الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعاً قال «إلا من قتل نفساً معاهداً له ذمة الله وذمة رسوله فقد أخفى ذمة الله فلا يرح رائحة الجنة الخ» وهذا الحديث سيق لبيان حرمة قتله ، لا لأجل انقصاص . فكذلك القطعة الثانية في حديث الباب إنما سيق لبيان حرمة قتله وإيست مرتبطة بما قبلها وحيث يمكن أن يكون معنى الحديث : أن المسلم لا يقتل بحال بكافر سواء كان الكافر حربياً أو ذمياً . أما ذو عهد فإنه لا تقتل أيضاً لأنه حرام قتله فلم يميز مراده فيما ذكره الطحاوى وبقي الأمر في التردد بعد . وأجاب عنه الشيخ ابن الهمام (١) أن الحديث إنما ورد في دماء الجاهلية وذحولها ، والمعنى أن مسلماً بعد إسلامه لا يقتل في قصاص كافر قتله في الجاهلية فدعاوى الجاهلية لا يرفع بها بعد الإسلام . قلت : وهذا لطيف جداً : فإنه قطعة من خطبة النبى ﷺ خطبها في فتح مكة وإعلان هذه المسألة هو الذى يناسب المحل والمقام ، وقد ورد عند (البخارى ص ١٠١٦ ج ٢) حديث آخر عن ابن عباس ، وشرحه العلماء بعين هذا وفيه أنه : قال أنبض الناس عند الله ثلاثة : مبتغى في الإسلام سنة الجاهلية ، ومطالب دم امرئ . بنير حق الخ « قال العلماء : إنه في دماء الجاهلية فلا يبعد أن يكون هذا الحديث أيضاً في دمائها كما ادعاه الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى . والجواب (٢) عندى : أن حقن دم الذمى مستفاد من عهده

(١) قال الحصاص قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر الحديث إن ذلك كان في خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلاً من دزىل بذحل الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام ألا إن كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده يعنى والله أعلم بالكافر الذى قتله في الجاهلية وكان ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي لأنه مذكور في خطاب واحد في حديث وقد ذكر أهل المغازى أن عهد الذمة كان بعد فتح مكة وأنه إنما كان قبل ذلك بين النبى ﷺ وبين المشركين عهد إلى مدد لآعلى أنهم داخلون في ذمة الإسلام وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر منصرفاً إلى الكفار المعاهدين إذا لم يكن هناك ذمى ينصرف الكلام إليه ويدل عليه قوله ولا ذو عهد في عهده الخ .

(٢) وهذا الجواب أشار إليه على رضى الله عنه فلما رأته سررت به جداً فأخرج الحصاص في الأحكام عن أبى الجنوب الأسدى قال : جاء رجل من أهل الحيرة إلى على رضى الله عنه وكرم الله وجهه فقال يا أمير المؤمنين : رجل من المؤمنين قتل ابنه ولى بينة فجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم فزكوا فأمر بالمسلم فاقعد وأعطى الحيرى سيفاً وقال : أخرجوه معه إلى الجبانة فليقتله وأمكنه من السيف فتباطأ الحيرى فقال له بعض أهله هل لك في الدية تعيش فيها وتصنع عندنا يداً قال نعم وغمد السيف وأقبل إلى على رضى الله عنه

بالمسلمين حيث لم يعاهده إلا على حفظ دمه وماله . وعند الترمذى أن لهم مالنا وعليهم ما علينا فالمعاهدة لا تقع إلا على حفظ دمه وعرضه وماله . فمن قتله من المسلمين فقد أخفر ذمة المسلمين وافات عليهم فيكون ناقضا لذمتهم لأنهم ما عهدوه إلا على أن دمه يكون كدمهم فلم يقتل بقتله بطل معنى المعاهدة فيقتل لأجل معاهدتهم إياه لا أصالة ، فكان قتل المسلم بالذمى من لوازم عقد الذمة . وحينئذ معنى الجملة الأولى : لا يقتل مسلم وذمى بكافر ، وإنما أخرجنا لفظ الذمى في العبارة فقط بيانا لحكمه لأنه بعد عقد الذمة دخل في أحكام المسلمين في الدنيا لا أنه مقدر ليكون تأويلا . ومعنى القطعة الثانية كما ذكره الآخرون وبهذا الطريق حصل الجواب عن الحديث مع بقاء موافقتهم في الشرح . ومن ههنا ظهر الجواب عما أورد على زفر رحمه الله تعالى فإنه يقول يقتل لخفره ذمة المسلمين وإزالة عصمتها لأصالة . ولى طريق آخر لم يسلكه أحد ويقتضى تمهيدا مقدمة : وهى أن بيت الله كان تحت ولاية (جرهم) الذين تزوج فيهم (إسماعيل) ثم بقى كذلك فى ذريتهم إلى زمان ثم تحول إلى يد (خزاعة) وليسوا بقريش فإن لقب القریش شرع من قصى 'اختلف فى خزاعة أنهم كانوا مضربين أم لا ؟ ثم لما صارت الولاية إلى قریش أخرجوا خزاعة نـمروا إلى حوالى مكة وسكنوا فيها فلم منه أنه كانت عداوة بين قریش وخزاعة من زمان طويل فلما وقع صلح الحديبية دخل بنو خزاعة فى العهد مع النبى ﷺ ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم يتنـمـع فيهم ودخل بنو بكر أو بنو ليث (هكذا يشك الراوى) مع قریش ، ومضى عليه زمان حتى رقيعت حرب بين بنى خزاعة وبين بنى بكر حليف قریش فأعانهم قریش على خلاف المعاهدة ونقضوها وقتلوا رجلا من خزاعة فجاء خزاعة وادين إلى النبى صلى الله عليه وسلم وفد أخبره الله سبحانه عنهم قبل مجيئهم وكان يتوضأ وهو يقول : سأنصر خزاعة . فسألته عائشة رضى الله عنها بمن تكلم يا رسول الله ؟ قال : بجىء . وفد خزاعة فلما جاؤا وقصوا عليه القصة وعدهم بالنصرة وغزا قریشا مع عشرة آلاف من صحابته وحاربهم من الطلوع إلى الغروب وهى الساعة التى أحلت له صلى الله عليه وسلم فلما فتحت مكة أعلن النبى صلى الله عليه وسلم بالأمن وكان رجل من بنى بكر أو ليث بجىء إلى النبى صلى الله عليه وسلم ولا يدرى أنه كان يريد الإسلام أم لا ؟ فقتله خزاعة

فقال لعالمهم سوك وتواعدوك قال : لا والله لكنى اخترت الدية فقال على أنت أعلم . قال ثم أقبل على رضى الله عنه على القوم فقال : أعطيتناهم الذى أعطيتناهم لتكون دماؤنا كدمائهم ودياننا كدياتهم . وهو مذهب عمر رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه وعبد الله بن مسعود رضى الله عنه وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنه قال ولا نعلم أحدا من نظرائهم خلاف ذلك .

بقتيل لهم على نبي بكر أو ليث كما كانت عاداتهم في الجاهلية فأخبر به النبي صلى الله عليه وسلم فركب راحلته مغضبا وخطب أن الله تعالى حبس عن مكة القتل أو القيل ، قال محمد أي البخاري اجعلوه كذلك على الشك فإني سمعت من شيعي هكذا إلى أن قال فمن قتل قتيلا فهو بخير النظرين الخ . وكان هذا واقعة قتل مسلم ذميا لأن الرجل وإن لم يكن ذميا لكنه كان في حكمهم لأنه لما أمر بالكف عن القتال وأمن الناس فدخل هذا الرجل أيضا في أمانه والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر فيه القصاص صراحة فإن النظرة الواحدة هي القصاص فمورد الحديث يقوى مذهبنا ويلزم عليهم أن يخصوا النص بما وراء المورد فلا يكون له حكم في المورد .

وهذه المسألة تختلف فيها الأصوليون أنه هل يجوز إخراج مورد الحديث عن حكم النص أولا ؟ والظاهر أنه لا يجوز فعليهم أن يخصوا النص بما وراء المورد . وإنما لم يقتص منه النبي صلى الله عليه وسلم مع حوازه لأنه أعذره وكان الموضع موضع تسامح وإغماض ، لأن إعلان الأمن كان عر قريب واحتملت المدة أن لا يشيع خبره ولا يصل إلى الأطراف أو يقال ؛ إنه عفى عنه وهذا جائز بشرط عدم الخصومة والمراضاة كما في فقها : أن المستحب للقاضي أن يدعوهم إلى الصلح أولا باتحكيم . وفعله عمر رضي الله عنه في الحقوق المالية كثيرا . وإنما أدى الدية من قبل نفسه إطفاءً لئلا تفتنة ، ثم عند (الترمذي) في كتاب الديات ما هو أصرح منه في شموله سبب الورود أيضا « عن أبي شريح الكعبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال .. ثم إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل ، وإني عاقلته فمن قتل له قتيلا بعد اليوم فأهله بين الخيرتين الخ فهذا يدل على أنه كان ينبغي أن يقتص منه إلا أنه أغمض عنه لمصلحة رآها . ثم إن الحافظ نقل رواية عن الواقدي واستدل منه لمذهبه إلا أنه لم يسمه فقلت سبحانه الله وهل يستدل بمثل الواقدي في أحكام الفقه ؟ ولو فعله حتى لبقى عليه عاره أبد الدهر ، وتحصل من المجموع أربعة أجوبة : الأول : أن المراد من الكافر هو الحربي دون الدمي بقرينة مقابلاته بالذمي . والثاني : أن الحديث في وضع دماء الجاهلية . والثالث : أن الذمي في حكم المسلم في النفس فقط والمال بنص الحديث وبالعهد فدخل في المسلم بهذا الاعتبار والرابع أن النبي صلى الله عليه وسلم أعلن في خطبته بالقصاص بين المسلم والذمي فاعلمه .

قوله « ولا تحل لأحد بعدى » وهذا تكوين ولا يخالف تسلط الكفار على مكة في زمان لما في الجامع الصغير أن مكة لا يحلها أحد حتى يحلها أهلها .

قوله « ولا تلتقط » وإنما عدل إلى المجهول لكونه أبلغ من المعروف وهنا لدلالته على انتفاء

الفعل رأساً وهو حكم لقطة الحرم عند الشافعي رحمه الله تعالى أي من البقطها يجب عليه التعريف دائماً لقوله إلا لمنشد . وعندنا حكمها حكم سائر اللقطات . وإنما خصصها بالذكر للاعتناء بشأنها ، لأنه يمكن أن يفهم ناظر عدم الإنشاد فيها فإنه محل يجتمع فيه الناس من كل فج عميق فاعله لا يظهر فيه للإنشاد كثير فائدة لرجوع الناس إلى أوطانهم . فقال إن فيها الإنشاد أيضاً .
قوله فمن قتل يعني أن المسألة بعد اليوم تكون كذلك كما هو صريح عند الترمذي وقد مر وإنما سأل في هذه الواقعة لما مر من قبل .

قوله « إما أن يقاد من أقاد » بمعنى (قصاص دلوانا) ويقاد (يعني قصاص دلوائى جاثين) وبظاهره أخذ الشافعي رحمه الله تعالى وموجب القتل عنده على التخيير : إما القصاص ، وإما الدية . وعندنا : موجب العمد هو القصاص فقط . وإنما يرجع إلى الدية بالمرضاة فلو عفا الأولياء القصاص أو سكتوا ثم طالبوا الدية بعد برهة ليس لهم شيء . وإنما عليهم ذكر مال الصالح في المجلس . قلت : والحديث صادق على مذهبنا أيضاً فإنه جاز له أن يقتص منه وأن يأخذ الدية عندنا أيضاً وإنما لم يذكر رضا القاتل لأن رضا القاتل يبذل المال عن نفسه أمر بديهي والعسر إن كان في رضا أولياء المقتول على الدية فإنهم يأخذون المال بدل النفس . ومعلوم أن النفس أعز . وإذا لم يذكر شرط الرضا في القاتل وإنما لا أدخل في هذا الباب لأنه من باب التفقه ثم الحافظ العيني رحمه الله تعالى أطال الكلام مهنا وقال : إنه ليس فيه تخير الأولياء بل فيه تعريض لهم بالأخذ بالآحسن والأصلح ومراده أن أخذوا بما كان أحسن وأصلح أما إنه خيرهم مستقلاً أو برضا القاتل ؟ فإنه أمر بمعزل عن الحديث وراجع كلامه إن شئت .

قوله « إلا الإذخر » وهو نوع من النبات (مرجيا كند) وفي الفنجاني (كترن) بالنصب على الاستثناء . وعند ابن مالك يجوز الرفع أيضاً وتقديره إلا الإذخر فإنه مستثنى ، وحينئذ المستثنى جملة كما في قوله تعالى « فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول - الخ » وبه يندفع الإشكال عن الآية وقد مر الكلام عليها . ولعل إجازته واستثناؤه بالوحي .

وليعلم أن تلك الصحيفة كانت عند أبي بكر رضي الله عنه ثم عند عمر رضي الله عنه كما عند الترمذي في الزكاة وكانت في قراب السيف وكانت فيها أحكام الزكاة كما في البخاري أيضاً وفي مصنف ابن أبي شيبة بإسناد جيد ، يدل على أنها كانت فيها مسائل الزكاة على وفق مذهب الحنفية ، إلا أن الحافظ لما جمع أحكام تلك الصحيفة أغمض عن تلك المسائل ولم يلتفت إليها فعني الله عنه حيث أخفى شيئاً كان فيه منفعة للحنفية . ثم هذا من دأبي القديم أني إذا أجد أمراً في البخاري

ولو كان بجملاً ثم أجد تفصيله في غيره أضيف ذلك التفصيل إليه وعلى هذا ادعى أن مذهب الحنفية في باب زكاة الإبل ثابت من البخارى .

قوله « فخرج » ولعل خروجه فيما بعد لا عند واقعة القرطاس لأن ابن عباس لم يكن هناك كما عند البخارى في موضع آخر كأن يقول ابن عباس رضى الله عنه الخ وهو الصواب فالمراد من الخروج هنا خروجه إلى تلامذته وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه يجب المصير إليه .

باب العلم والعظة

العظة التذكير للغير والعلم التذكير لنفسه . والمصنف رحمه الله تعالى يشير إلى قوله عليه السلام « لا سمر بعد العشاء الخ » ويقول : إن العلم والعظة ليس من السمر فيجوز .

« قوله وصدقة » هو محدث متشدد في حق الحنفية وراجع له نيل الفرقدين .

قوله « ذات ليلة » قال الرضى : إن كلمة ذات مؤنث ذو وتكون صفة لموصوف محذوف أى مدة ذات ليلة وقال العيني رحمه الله تعالى إنها مقحمة زعمانه أنها بمعنى الحقيقة . قلت وما اختاره الرضى أقرب فإنه في هذا الباب أحق .

قوله ماذا أنزل وهذا من باب تجسد المعاني ثم مارآه النبي صلى الله عليه وسلم فهو أيضاً نحو من الوجود كالقدير فعلى هذا ما يقدر في ليلة البراءة هو أيضاً نحو من الوجود وقدم سابقاً أن الوجود أنحاء من الجسماني والروحاني والمثالي والعلمي والذري والتقديرى كلها وجودات لشيء واحد . وكذا كل وجود عالم راسمه فهذه سبع وجودات (١) وسبع عوالم وهو الله سبحانه رب العالمين وسيجيء تحقيق عالم الذر بما لم يقرع سمعك إن شاء الله تعالى وبه ينحل حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنه « إن الله خلق سبع أرضين الخ » وقد أشكل على الناس وألف مولانا محمد قاسم النانوتوى فيه رسالة مستقلة والوجه عندي : أن الحديث تعرض إلى أحوال وجودات الشيء فالشيء واحد وهو متعدد بتعدد الوجودات لأنها أشخاص متعددة وأشياء كثيرة فافهم ، وستفعلك هذه الإشارة إن شاء الله تعالى .

قوله « سواحب الحجر » جمع حجرة ثم إن كانت مسقفة فهي بيت . وإلا فحجرة وصرح السهمودى في (الوفا) أن لكل من أزواجه عليه السلام كانت حجرة وبيتا .

قوله « رب كاسية عارية » يفقدان العمل ولباس التقوى ذلك خير وهي إن كانت مرفوعة فهي ح . اب رب وإن كانت مجرورة فجوابه محذوف .

(١) ذكرت فيها ستة فلعل السابع سقط من الضبط وعسى أن يكون السابع الوجود البرزخى « من المصحح »

باب السمر بالعلم

وإطلاق السمر في العلم كإطلاق التغنى في القرآن وإلا فالسمر لا يكون إلا في غير العلم كالقصص والحكايات . وقال النبي صلى الله عليه وسلم « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » وألطف شروحه ما ذكره (ابن العربي) أن مراده وضع القرآن موضع الغناء واختياره مكانه فإن الغناء الذي عند عامة الناس والمطلوب تركه فإذا تركه لا بد أن يضع مكانه شيئاً آخر يتلذذ به ، فعلى المؤمن الخاشع أن يجعل القرآن مقامه ويتنزه قلبه به ويترك ما لا يعنيه ويشغل بما يعنيه ومن لم يفعل كذلك واشتغل باللهو والغناء وأضاع فيه وقته وجعل القرآن خلف ظهره فإنه ليس منه صلى الله عليه وسلم وليس على طريقه .

قوله « أرايتكم » قال النحاة ضمير المنفصل فيه تأكيد للتصل ومعناه أرايتم ومحصله أخبرني على حد قول سعدى في بوستان .

دو لشكر بهم برزدندا زكین تو کفتی زدند آسمان بر زمین

يعني لو كنت هناك لقلت هذا وكذلك معناه لو كنت فرأيت فأخبرت .

قوله « لا يبقى » الخ وقد وقع في شرحه أغلاط ومعناه أن كل من كان موجوداً في وقت تكلمه على وجه الأرض فإنه لا يتجاوز عن هذه المدة فالذين ولدوا بعد هذه لم يدخلوا تحت هذه المقولة وكذا لاحكم فيه بأن عمر أمته لا يزيد عليه . ومن هنا قال المحدثون : إن دعوى الصحابة بعد تلك المدة باطلة كما ادعى بابا رطن في (بهتدا) ورد عليه الذهبي فأخطأ في اسمه فكتبه «بطرند» وتصحيح اسم لسان من عالم لسان آخر أمر عسير . وآخرهم وفاة في مكة إنما هو عامر أبو طفيل وفي المدينة جابر رضى الله عنه وأنها ماتا في تلك المائة كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم . ثم تكلم في الخضر أنه حي الآن أو مات هو أيضاً ؟ ونسب إلى البخاري أنه ليس بحي وعند عامتهم هو حي . وأحسن ما يستدل به على حياته ما في (الإصابة) بإسناد جيد أنه خرج عمر بن عبد العزيز مرة من المسجد ومشى مع رجل يتكلم معه فلم يعرفه الناس فسألوه عنه فقال إنه كان خضرا والعرفاء أيضاً ذهبوا إلى حياته إلا أنهم قالوا بالبدن المثالي كما صرح به بحر العلوم . ثم قيل في وجه الجواب أنه يمكن أن يكون على وجه البحر إذ ذاك لا على وجه الأرض فلا يدخل في قضية الحديث . وعندى هو مخصوص فإن العموم على التحقيق ظني ثم هو من رجال الأمم السابقة وغائب عن الأبصار فلا بعد في أن لا يشمل الكلام ويبقى خارجاً عنه ومن زاول كلام البلغاء

لا يراها تأويلا بل هو الطريق المسلوك في العبارات

قوله عن ابن عباس إنما بعثه عباس ليرى صلاة ليله ﷺ ولا ستيفاء دينه منه لما كانت جرت بينه وبين النبي ﷺ معاملة للدين فكان يستقرض منه ويصرفه في مصارف الزكاة ثم يؤديه إذا جاء عنده من مال الزكاة . واعلم أنه اختلف في عدد ركعات صلاة ليله ﷺ تلك فقيل إنها إحدى عشرة وقيل : ثلاث عشرة ولم يترجح واحد منهما .

قوله «فصلي أربع ركعات النخ» وفهم الحافظ أنها قطعة من صلاة ليله ﷺ والركعتان الأخيرتان كانتا سنة الفجر . وعندى هي سنة بعدية للعشاء . وصرح الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى بأن المؤكدة وإن كانت هي الركعتان إلا أن الأربع أيضا مأثور بعد العشاء . وعند أبي داود ص ١٩٣ عن عائشة رضى الله عنها قال سألتها عن صلاة رسول الله ﷺ فقالت ما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد العشاء إلا صلى أربع ركعات أو ست ركعات (١) والتحقيق عندى : أن الراوى جمع فيه قطعتين من صلاته ﷺ فذكر السنة البعدية وخمسا من صلاة الليل وحذف منها الباقي كما هو مصرح عند أبي داود ص ١٩٩ و ص ٢٠٠ عن سعيد بن جبير . فجاء فصلي أربع ركعات ثم نام (فهذه هي السنة البعدية) ثم قام يصلي فصلي خمسا وعند أبي داود «فصلي ركعتين ركعتين حتى صلى ثمانى ركعات ثم أوتر بخمس لم يجلس بينهما - النخ» فصارت تلك إحدى عشرة ركعة صلى ثمانية منها في سلسلة وخمسة في سلسلة أخرى فاقصر الراوى على إحدى السلسلتين وترك الأخرى أما الاستدلال بقوله أوتر بخمس النخ على خلاف وتريته الثلاث فليس بناهض ، بل يبنى على نفاء حقيقة صلاته ﷺ في تلك الليلة . فاعلم أن صلاته ﷺ في تلك الليلة على ما يظهر من الروايات كانت هكذا أربع ركعات وثمان ركعات وخمس ركعات وركعتين والأرجح عندى في الأربع أنها كانت سنة بعد العشاء كما مر فجموع صلاة ليله ثلاثة عشر والركعتان سنة الفجر فصلي ثمانى منها في سلسلة وخمسا أخرى في سلسلة يعنى صلى ثمانى ركعات ركعتين ركعتين ولم يجلس بينهما الاستراحة فصارت تلك سلسلة واحدة ثم جلس وليست هذه الجلسة إلا جلسة الاستراحة لآما تكون في خلال الصلاة ثم أتمها بخمسة أخرى فصلى ركعتين من صلاة الليل وثلاثا للوتر في سلسلة واحدة ، ثم جلس جلوس الفراغ ثم ركع ركعتي الفجر وإذا كانت صلاته في تلك الليلة هكذا

(١) قلت وعن ابن مسعود رضى الله عنه موقوفا أربع ركعات بعد العشاء يحاسبن بمثلن في ليلة القدر لعله حديث آخر ولم يتيسر لي السؤال عنها أنها السنة البعدية أو صلاة مستقلة . حتى رحل الشيخ إلى جنة النعيم فيمكن أن يكون الأربع هي هذه .

سرى فيه تفنن العبارات فذكر بعضهم السنة بعد العشاء وحذف ثمان ركعات من صلاة ليله ثم ذكر ركعات الوتر مع قطعة من صلاة ليله ثم ذكر ركعتي الفجر كما هو عند أبي داود ص ١٩٢ عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس قال : بت في بيت خالتي ميمونة بنت الحارث ف صلى النبي ﷺ العشاء ثم جاء فصلی أربعاً ثم نام (وهذا قريب من الصريح في أنها كانت سنة بعد العشاء لأنه صلاها قبل النوم وبعد العشاء) ثم قام يصلي فقامت عن يساره فأدارني فأقامني عن يمينه فصلی خمساً ثم نام (وهذه الخمسة من صلاة ليله وسقط عنه ذكر الثمانية ههنا) . ثم قام فصلی ركعتين ثم خرج فصلی الغداة . وهذا صريح في أن الركعتين كانتا سنة الفجر لأنه فصلهما عن الخمس وذكرهما عند الخروج إلى الفرض والدليل على أن ذكر الثمانية سقط من الراوى ما عنده عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس من طريق آخر أنه قال قام فصلی ركعتين ركعتين حتى صلى ثمانى ركعات ثم أوتر بخمس لم يجلس بينهما (وبقي في هذا الطريق ذكر سنتي الفجر) وأيضاً عنده في تلك القصة أنه صلى ركعتين خفيفتين . ثم سلم ثم صلى حتى صلى إحدى عشرة ركعة بالوتر ثم نام (فذكر فيه مجموع عدد صلاة الليل بدون الفصل بين الثمانية والخمس وقد علمت حال الاختلاف في بيان العدد المجموع بين إحدى عشرة وثلاث عشرة) فأناه بلال فقال الصلاة يا رسول الله فقام فركع ركعتين ثم صلى للناس (وهذا أصرح في أنهما كانتا سنة الفجر لا غير) فيذكر الراوى تارة صلاته قطعة قطعة لأنها كانت في الخارج كذلك وتارة يعطى العدد المجموع لداعية له وأخرى قد يتعرض إلا ركعتي الفجر وقد يحذفها وإذا تبينت أن النبي ﷺ صلى الثمانية في سلسلة وفصل بين هذه القطعة وقطعة أخرى بعدها لم يبعد حذفها من العبارة أيضاً . ثم إذا لم يحصل له الفراغ عن صلاة ليله إلا بعد الخمس تعرض إلى بيانه وقال : أوتر بخمس ثم فرغ عن صلاته يعني تمت صلاته على هذا العدد ولم تتجاوزته وعبر عنه بقوله لم يجلس بينهما أى جلوس الفراغ لأنه كان بصدد حكاية ما رأى من كيفية صلاته ﷺ ولم يره جالسا جلوس الفراغ إلا بعد الخمس فرواه كما رأى وليس هو بصدد بيان ركعات الوتر فقط أو الجلسات بينهما ، وإنما أراد أن يحكى عن صورة صلاته في تلك الليلة وكان ذهب لذلك فكأنه أراد التصوير على اصطلاح علماء المعاني ولم يكن منه بد أن يذكر تلك القطعات كذلك إلا أن بعض الرواة لما ذكرها إجمالاً ذكر العدد المجموع فقط وبعضهم راد ونقص حسب ما سنع لهم عند روايتهم . ثم إن الدليل على أن الوتر من تلك الخمس كانت هي الثلاث : ما أخرجه مسلم ص ٢٦١ عن ابن عباس رضى الله عنه في تلك القصة بعينها وفيه ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست ركعات كل ذلك يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات ثم أوتر بثلاث وأشار الحافظ رحمه الله تعالى إلى تفرد فيه . قلت : لا تفرد فيه بل له متابعات شتى أخرجهما الطحاوى

ج ١ ص ١٧٠ عن قيس بن سليمان عن كريب مولى ابن عباس أن عبد الله بن عباس حدثه ... ثم أوتر بثلاث وفيه غلط من الكاتب إنما هو مخزومة بن سليمان وص ١٣٩ ج ١ عن أبي إسحاق عن المنهال بن عمرو عن علي بن عبد الله بن عباس رضي الله عنه . « ونيه حتى صلى ست ركعات وأوتر بثلاث . وعنه عند النسائي ج ١ ص ٢٤٩ عن أبي إسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه قال : كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث . وهو عند الطحاوي أيضا فتحصل من هذه المتابعات أن وتر النبي ﷺ في تلك الليلة كانت هي الثلاث . وإما ذكر معه الركعتين من صلاة الليل لانهما كانتا صليتا معه في سلسلة كما علمت واستعلم إن شاء الله تعالى : أن المطلوب في نظر الشارع أن يصلي الوتر مع شيء من صلاة الليل . وهو معنى قوله ﷺ « لا توتروا بثلاث أوتروا بخمس أو سبع » الخ فمعنى النهي عن الأيتار بالثلاث إفرازها عن صلاة الليل ، والأيتار بها بدون أن يكون شيء قبلها . أما إذا كان قبلها ركعتان أو أربع ركعات فقد خرج عن معنى النهي لأن الوتر لما كانت لا يتار صلاة الليل ناسب أن تكون قطعة من صلاة الليل معها ايظهر معنى الأيتار واستعرف إن شاء الله تعالى .

وقال مولانا شيخ الهند محمود حسن رحمه الله تعالى : الركعتان مع الوتر ليستا قطعة من صلاة الليل بل هما اللتان تصلبان بعد الوتر قاعداً وقد كان رحمه الله تعالى يجرى هذا الجواب في حديث عروة أيضا . قات : أما الأحاديث في الركعتين بعد الوتر فقد باغت إلى الأربع وكلها صحاح إلا أني لم أختَر هذا التوجيه لأن ما لكارحمة الله تعالى أنكرهما ولم يخرج لهما في موطنه شيئا ورآء، وهما ومخالفاً أقوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً فإنه صريح في أن الوتر ينبغي أن تكون في آخر صلاة الليل وحيث لو سلم ثبوت الركعتين بعده لزم أن يكون الآخر هما هاتان وتفوت آخره بالوتر والبخاري رحمه الله تعالى وإن أخرجهما في كتابه إلا أنه لم يوب على هذا اللفظ . وقد تحقق عندي . أن البخاري رحمه الله تعالى إذا يخرج لفظاً ويكون فيه ضعف عنده لا يترجم عابها فهذا دليل على ضعف في المسألة عنده . ثم إن السلف أيضاً كانوا مختلفين فيها فحملها على هاتين الركعتين وإن كان يمكننا في حديث ابن عباس رضي الله عنه إلا أني تركته لما علمت أنها أما في حديث عروة فحملها على هاتين الركعتين مشكلاً ، فإن عروة من ينكرهما رأساً كما هو في (قيام الليل) وهاتان غير ما في حديث عروة قطعاً وإن أمكن حملهما عليهما في غير حديثه . إلا أني لما لم أحملها في حديث عروة على الركعتين بعد الوتر لما علمت وجعلتهما من صلاة الليل لهذا المعنى أحببت أن تكون شاكلة الجواب في كل واحد وإن أمكن الحمل عليهما في حديث ابن عباس ، رضي الله عنه . أما المسألة في هاتين الركعتين فإنهما جائزتان عندي غير أنهما تصلبان

قاعداً وقد اتضحت لي حكمة القعود أيضاً وهي : إبقاء أخرية الوتر ولو بوجه فإنها وإن فانت صورة ناسب أن لا نفوت معنى أيضاً فخر فهما عن شاكاة الصلاة التي صليت قبلهما لتصير صلاة متميزة مستقلة ممتازة عما قبلها ويبقى الوتر آخراً فيما جعل لها آخراً وهي صلاة الليل . وأما الركعتان بعدها فكأنها صلاة أخرى لم يقصد تأخير الوتر عنها ولما كان القعود فيها لتغيير الشاكاة وإبقاء أخرية الوتر كان تصدياً فلو صلاهما قائماً يفوت المعنى والله تعالى أعلم بالصواب .

« قوله نام الغليم » قيل : وهو موضع الترجمة . قال الحافظ رحمه الله تعالى : بل هو مذكور في طريق آخر عنده في كتاب التفسير وفيه فتحدث مع أهله ساعة . قلت وهو الصحيح وهذا هو السمر الذي أراده .

باب حفظ العلم

« فما نسيت بعد » والظاهر عندي عدم نسيانه جميع ما سمعه في عمره لأنه يقتصر على هذا المجلس فقط والعلم الآخر إنما لم يثبت أبو هريرة رضي الله عنه لأنه كان يتعلق بالفتن وأسماء أمراء الجور كما نقل في حاشية الصحيح للشيخ أحمد على رحمه الله تعالى وراجعته ثم إن هذه الأمة إنما ابتليت بالفتن لأنها رفعت عنها عذاب الاستئصال وعليهم تقوم الساعة فابتليت بالفتن للتمحيص

باب الانصات للعلماء

وقد مر أن الانصات صموت للاستماع ومعناه توحيه الحواس نحو المتكلم لما بلى إليه . وفي كتب غريب الحديث أنه بمعنى سكت سكوت مستمع فقيل : إنه تقييد وقيل تشبيه فقط والأول يفيدنا في مسألة القراءة خلف الإمام وإن كان التاني فلا يفيدنا فإن معناه حينئذ أن يكون حله مشابهاً لحال المستمع وإن لم يكن مستمعاً حقيقة وقد مر من أن الآية تنص على الجهرية فقط فلا تقوم حجة عليهم في حق السرية .

قوله « رقاب بعض » مفعول مطلق أو حال للتشبيه

باب ما يستحب للعالم الخ

وقد مر أن الاختلاف فيه إنما كان لأن هذه القصة لم تكن في السورة لأنها منسوبة في الآية وكانت التوراة نزلت قبل ذلك .

قوله « ليس موسى بنى إسرائيل » وهذا اختلاف آخر وقد مر التنبيه على تعدد الاختلاف فيه .
قوله « هو أعلم منك » مناقشة لفظية لتركه الأليق بشأنه فإن الأدب في مثل هذه المواضع أن
يوكل العلم إلى الله سبحانه ولا يحكم من عند نفسه بشيء .

قوله « وكان لموسى وقتاه عجبا » وإنما تعجب قتاه إذ ذاك لأنه كان مستيقظا ناظرا إلى عجائب
قدرته تعالى من حياته واتخاذة في الماء سرباً أما موسى عليه السلام فكان نائماً وإنما تعجب بعد
ما استيقظ وعلم قصة الخوت .

قوله « نصبا » وإنما ألقى عليه النصب تكويناً مع الأمر بالانطلاق تشريعاً فكان مأوراً بالانطلاق
ومع ذلك يلقي عليه النصب من جهة التكوين فعلم : أنهما بابان قد يتحدان وقد يتخالفان فلا
يوافق التشريع التكوين ، ولا التكوين التشريع دائماً ، والنجاة في اتباع التشريع دون التكوين كائناً
ما كان وكذلك ألقى عليه النسيان تكويناً فلا بعد في نسيانه مرة بعد مرة .
قوله « قصصا » (ير ديكتهى هوئى) .

قوله « مسجى » وفي طريقه على متن البحر مضطجماً :
قوله « أنى بأرضك السلام » ولعله رد عليه السلام . ثم قال ذلك .
قوله « خضر » نبى عند الجمهور وليس داخلاً تحت شريعة موسى عليه السلام .
قوله « أنت على علم الخ » ولذا قلت : إن الأعلم في قول موسى عليه السلام كان على العرف
فعند هذا طرف من العلم وعند هذا طرف والبعض مشترك وإنما الفضل لموسى عليه السلام .
قوله « فجاءت عصفورة » وهو أيضاً تكوين ليضرب له مثلاً وعلم منه عقيدة النبين في علم
الله تعالى وأنه لا يوازى بعلم الله شيء .

قوله « أقل لك » كلمة لك لمزيد التأكيد . قال الزمخشري وكنت في سفر فقلت لأعرابي وهذا
الشغدف فقال نعم هذا شغداف كما يقال في الهندية (روتى بك كئى ؟ جواب دياجائى كه روتى
بلكه روت ١) ثم الزمخشري يمر على مواضع من القرآن وربما يقول إنه لمزيد التصوير كما يقال
سمعت بأذنى ورأيت بعينى ومراده في الهندية (فوتواتارنا) على حد قول الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكاتنا فعولان بالآل باب ما تفعل الخمر

فقوله « كونا » وهنا اللفظ ما يكون يعجز عن إدراكه المعقولى فإنه يقول : إن كل شيء
بتكوين من الله تعالى فلا وجه لتخصيص العينين . وسئل الشيخ صلاح الدين الصفدى السبكي
عن قوله أن واستطعماها ، أوجز من قوله استطعما أهلها فأجاب عنه السبكي وبين الفرق بينهما

ونكتة هذا التطويل (١)

قوله « يريد أن ينقض » نسب فيه الفعل إلى الجحد وهو ملبح جداً عند البلغاء .
قوله « لو صبر الخ » انكشف فيه عقيدة خاتم الأنبياء عليهم السلام في حق عليه أيضاً .
قوله « أقلت » وقد روى في التفاسير أن خضرا عليه الصلاة والسلام نزع اللحم عن كتفه وأراه فإذا فيه طبع يوم طبع كافرأ وهذا لا يخالف حديث الفطرة وسيجيء في موضعه تحقيقه

باب من سأل وهو قائم

أي أن السائل قائم والمسئول عنه جالس فهذا مجلس سطحي ليس فيه اهتمام بالفقه فهل يجوز السؤال في مثل هذا الحال ؟ أو يقال : إنه كان عنده حديث في هذا المضمون فأراد أن لا يتركه خاليا عن الترجمة . ويستفيد منه مسألة وقد نقل عن مالك ما يدل على أنه كان يكره ذلك ، فإنه مر على شيخ يحدث قوما فلم ير في المجلس فسحة فلم يقف وذهب إلى وجهه ولم يجلس فيه وقال كرهت أن أسمع الأحاديث وإني قائم وكان إذا حدث حدث بالوقار والتؤدة .

قوله « فرفع رأسه » لأنه كان جالسا وكان السائل قائما

قوله « فقال » لم يتعرض إلى استقصاء الأقسام واستيفاء الوجوه بل عدل إلى مراده
قوله « فان أحدنا » والفاء ليست للتعليل على طريق المعقولين بل لمجرد التناسب . وحاصله أنني أرى القتال على أنحاء

قوله « لتكون كلمة الله هي العليا » حكى أن تيمور لما قتل قوما وجمع هلمات المقتولين ووضع عليها سريره واستوى عليه ظلماً وعلواً سأل علماءهم عن قتله هؤلاء فتقدم للجواب من كان أهدى منهم وقال : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله ففطن أنه رام تخلص به نفسه فتركه .

باب السؤال الخ

وعند الترمذي السعي ورمي الجمار لإقامة ذكر الله . ولما كان هذان الفعلان خاليتين عن معنى الذكر ظاهراً تعرض إليهما خاصة ونبه على أهمهما أيضاً لإقامة ذكر الله فإنيهما كانا من أفعال المقرين

(١) قلت : والاسف كل الاسف على أنه لم يذكر ماذا كان جوابه وقد استشكل جوابه على الفحول . - * -

- * - ذكره الشيخ بهاء الدين بن التقي السبكي عن والده التقي السبكي مفصلاً في كتابه (عروس الأفراح)

في بحث مسألة « وضع المظهر موضع المضمرة » فراجعته إن شئت . (من النوري المصحح)

فأدخلهم ما الله تعالى في الحج وجعل حكاية أفعالهم وتذكيرها ذكرًا برأسه ويفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد . وغرض البخاري أن هاتين إذا كانتا عبادة فالسؤال في خلال الذكر قاذح أم لا ؟ أو نظره إلى ما روى ما حاصله : أن لا يقضى القاضى في حالة غير مطمئنة وهذا أو أن الذكر قبل يقضى في تلك الحال بشيء ؟ والجواب على الأول : أن الفتيا ليس بقاذح في الذكر لأنه أيضا ذكر . وعلى الثاني أنه جائز للمتيقظ الفطن . ورأيت في تذكرة بعض المحدثين أن الطلبة كانوا يقرءون عليه فكان يجب كلا في زمان واحد ويميز ما كان غلطهم من صوابهم فهذا أمر يختلف فيه أحوال الناس وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

باب وما أوتيتم من العلم الخ

وفي بعض الروايات الصحيحة أن هذا السؤال كان في مكة . وفي أخرى أنه كان في المدينة . وعندى كلاهما صحيح . واعلم أن الروح قد يطلق ويراد به الملك قال الله تعالى (تنزل الملائكة والروح) . وقد يطلق ويقصد به المدبر للبدن أعنى الروح المنفوخة في الجسد . وادعى الحافظ ابن القيم رحمه الله أن المراد منه في تلك الآية هو المعنى الأول . وأما المعنى الثاني فلم يذكر في القرآن إلا بلفظ النفس ولم يستعمل هذا اللفظ في المدبر للبدن وإذن سؤلهم عن الملك . قلت ونعل المراد منه ههنا هو المعنى الثاني أى المدبر للبدن لأن السؤال عنه هو الدائر السائر بين الناس أما الروح بمعنى الملك فلا يعرفونه غير أهل العلم فينبغى أن تحمل الآية على المتعارف وإطلاقه على المدبر للبدن ثبت في الأحاديث روى الحافظ عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الروح مخلوق من مخلوقات الله تعالى الخ ونقله (السهيلي) في الروض وجعله موقوفا وما كنت أفهم مراده حتى طالعت كلام السهيلي رحمه الله فإنه قال : إن نسبة الملك إلى الروح كنسبة البشر إلى الملك فكما أن الملائكة ينظرون إلينا ولا نراهم كذلك الروح ترى الملائكة ولا يرونها فتبين أنه ليس مراده كونها مخلوقة لله تعالى فقط فإنه أمر ظاهر بل المراد أنه نوع مستقل مخلوقة لله تعالى كالملائكة والإنسان والفرق بين الروح والنفس لا تجد أطف من كلام السهيلي فراجعوه وما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى يبنى على مكاشفات الصوفية .

قوله « من أمر ربى » واختلفوا أنهم هل أجيب لهم فيها أم لا ؟ فقل لا ، وقيل نعم . ومنهم الغزالي وكذلك اختلف في تفسير عالم الأمر والخلق فقل : إن المشهود عالم الخلق والغائب عالم الأمر فما كان من عالم الأمر لا يمكن فهم كنهه لمن كان من عالم الشهادة وأن المرء يقيس على نفسه مثل سائر وقال المفسرون : إن الخلق عالم التسخين والأمر عالم التشريع . وحيث أن حاصل الجواب :

أن الروح من أمره تعالى أمرها . فوجدت من أمره تعالى ولمسلم تعطوا من العلم إلا قليلا فلا ينكشف عليكم حقيقتها أزيد منه وعلى هذا فكأنهم منعوا عن السؤال عنها والخوض فيها فلا يجوز البحث فيها إلا بعد رعاية قواعد الشريعة . وقال الشيخ المجدد السرهندي رحمه الله تعالى : إن تحت العرش عالم الخلق وما فوقه عالم الأمر . وذهب الشيخ الأَكْبَر رحمه الله تعالى إلى أن ما خلق الله من كتم العدم بلفظ كن فهو عالم الأمر وما خلق شيئاً من شيء كالأُنْسَان من الطين فهو عالم الخلق . قلت والشيء الأول يقال له المادة وهو مسلم عند الكل ولا ينكرها إلا مكار أما الهیولی فلیس بشيء إنما هو أوهاهم غلبت عليهم . وقد قيل : إن الوهم خلاق - والذي تحقق عندي في بيان مراده أمر آخر ويتوقف على مقدمة وهي : أن المتكلمين قالوا : إن الفعل مختص بذی شعور ومن لا شعور فيه لا فعل له . وأقر الطوسي في (شرح الاشارات) والصدر الشيرازي وصاحب الشمس البازغة على أن للطبيعة شعورا . وأقول يمكن عندي أن يصدر الفعل بمن لا شعور له أيضا لكن لا بد من انتهائه إلى ذی شعور كما أن ابن سینا خمس الحركة وسمى نوعا منها حركة التسخير . والحاصل : أن الفعل لا بد أن ينتهي إلى شعور أو إلى ذی شعور . وإذا علمت هذا فاعلم أن القرآن لم يتعرض في الجواب إلى حقيقة الروح ومادته بل ذكر العلة الصورية فقط ، ويريد أن الروح محرك للبدن وانتهاء شعورها أمر الرب فهذا علتها الصورية فقط . أما حقيقتها فلا يعلمها إلا هو (١) .

باب من ترك بعض الاختيار الخ

يريد أن العمل بالمرجوح مع العلم بالراجح جائز إذا كانت فيه مصلحة قوله « الاختيارات » أي الجائزات وكان النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يرد بناء البيت إلى بناء إبراهيمي إلا أنه لم يفعله لما في الحديث وترك هذا الاختيار وهو وضع الترجمة .

باب من خص بالعلم قوما دون قوم الخ

يعني العلم شيء شريف فهل يخص به أحدا دون أحد ؟ فكان الباب الأول في الفرق بين الفطن الذكي والبلید الغبی . وهذا الباب في الفرق بين الشريف والوضیع .

قوله « إلا حرمه الله » واستشكله الناس . فإن ظاهره يدل على أنه لا حاجة للنجاة إلى سائر الفرائض بل تكفي لها كلمة التوحيد فقط فحمله بعضهم على زمن قبل زمان نزول الأحكام فإن

(١) قلت ولم يتحصل لي في تقرير مراده مع تفكير تام غير هذه الجمل فهي ضالة الحكيم فمن وجدها فهو أحق بها ويحتمل أن تكون كلمات سقطت عند الضبط فأشكل الغرض

مدار النجاة إذ ذاك كان هو التوحيد فقط فعند مسلم ص ٢٢٣ في « باب الرخصة في التخلف عن الجماعة » عن عتبان فإن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله وفي الرواية التي بعده قال الزهري ثم نزلت بعد ذلك فرائض وأمر نرى أن الأمر انتهى إليها فمن استطاع أن لا يغير فلا يغير . قلت وهو بعيد جدا فإن الراوى معاذ بن جبل وهو أنصارى ولا يمكن عدم نزول حكم إلى ورودهم في المدينة زادها الله شرفا وبعضهم قسم النار أى نار الكفار ونار عصاة المؤمنين (١) وحملوها على الأول . أقول وتقسيم النار وإن كان صحيحا في نفسه لكنه لا يصلح شرحا للحديث . وقد صح في الأحاديث اختلاف أنواع العذاب . أقول : والصواب عندي أن الالتفات بالطاعات والالتفاء عن المعاصي مراعى هنا أيضا وإن حذف ذكره من العبادة لأن الشارع لما فرغ من ذكرها مرة وتفصيلها بابا بابا والترغيب فيها طاعة طاعة ، والتحذير عنها معصية معصية ، فقد استغنى عن تكريره في كل موضع لأنه بين وأكد لسليم الفطرة أن هذه الأشياء أيضا دخيلة في النجاة عنده فلم يبق له حاجة إلى القيود في كل مرة ، وهو الطريق المسلك في العرف فأنهم يرون المعلوم كالمذكور وإنما يستوفون الكلام فيما يتعسر اتقال الذهن إليه . وإنما خص الكلمة من بين سائر الأجزاء لكونها أساسا وأصلا ومدارا للحياة الأبدية فهي المؤثرة حقيقة . والأعمال وإن كانت دخيلة في تحريم النار إلا أن المؤثرة فيها هي تلك الكلمة . ثم تلك الكلمة وإن كانت هي المؤثرة لكنها لا غنية بها عن تلك الأعمال فالخاصل أن تحريم النار وإن دار بالمجموع لكنه خص من هذا المجموع ما كان أهم من بينها وهو تلك الكلمة كالأصل للشجرة فإنه لا حياة لها بدون الأصل . ثم إن هذه القاعدة مطردة في جميع ما ورد فيه الوعد والوعيد فلا

(١) وما يدل على ذلك ما رواه مسلم في باب اثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار ص ١٠٤ ج ١ عن أبي سعيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن ناس منكم أصابتهم النار بذنوبهم أو قال بخطاياهم فأماهم الله تعالى إماتة حتى إذا كانوا في أذن بالشفاعة فجئ بهم ضبائر ضبائر أي جماعات فتوا على النار الجنة الخ ، قال النووي هذه الاماتة إماتة حقيقة يذهب معها الإحساس ويكون عذابهم على قدر ذنوبهم ثم يميتهم ثم يكونون محبوسين في النار من غير إحساس المدة التي قدرها الله تعالى ثم يخرجون من النار موتى . والوجه الثاني ما حكاه عن قاضي عياض : أنه ليس بموت حقيقى ولكن يغيب عنهم إحساسهم بالآلام قال ويجوز أن يكون آلامهم أخف انتهى مختصرا جدا . وقال الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح ووقع في حديث أبي هريرة أنهم إذا دخلوا النار فإذا أراد الله تعالى إخراجهم أحسهم ألم العذاب تلك الساعة . اهـ . ووجدت فيه زيادة في تقرير الفاضل عبد العزيز أن فيه رواية في البدور السافرة تدل على أنهم لا يكون لهم حس ماداموا في النار فإذا أخرجوا أحسوه من ساعته كما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى فقيه دليل على تعدد النارين .

يتعرض فيه إلى وجود شرط ورفع مانع فإنه يكون عنده ملحوظا على كنهه . وإنما يذكر الكلام مرسلًا لظهوره ثم اعلم : أن من فطرة الإنسان أنه يجعل كليات من عند نفسه وليس هذا إلا لعدم إحاطته بأطراف الشيء وجوانبه وليس حال العامة كالطبيب فإنه إذ يحكم على دواء بأنه مفيد أو مضر لا يحكم إلا بظنه الغالب لكن إذا جاءه واحد من الأغنياء يجعله كليا ويزعم أنه مفيد أبدا ولا يمكن عنده خلاف ذلك حتى إذا تخلف عنه الحكم مرة يسب الطبيب ويكذبه ، ولا يدري أنه لا يسب إلا نفسه فكذلك إذا أخبر الشارع عن أشياء غائبة وإن كان حكمه عليها قطعيا لكن تكون هناك شرائط وموانع معتبرة عنده فيجىء واحد من الأشقياء ولا يراعى تلك الشرائط والموانع ويجعل الكلام المرسل كليا . ثم إذا تخلف عنده الحكم بضرب ويقاق فلا يلوم إلا نفسه ولما كان حال الإنسان بين طرفي تقيض فقد يتداوى بدواء ويكون عنده أنه نافع قطعاً فلم ينفعه فإنه لا يكذب نفسه ، ولا يلزم الطبيب ، ولكنه يعطل تارة بأن الدواء كان رديئا أو لم يستعمله على وجهه أو عدم حمايته نفسه عن المضرات . ولكنه إذا مر على آية من آيات الله أو حديث من أحاديث رسوله ويبدوله فيه قلق فإنه لا يتعمل بشيء . ولا يطمئن قلبه بحال حتى يكون أول كافر به قتل الإنسان ما أكفره فلا يخلو حاله إلا من حق جلي أو نفاق خفي .

والجواب الآخر : أن الشارع ذكر الخواص على طريق (التذكرة) دون (القرابادين) والتذكرة في مصطلح الطب ما تذكر فيها خواص المفردات . والقرابادين ما تذكر فيها خواص المركبات . فحكمه على العبادات وذكر خواصها على طور التذكرة فقط ولا يمكن غيره في الدنيا فإن التركيب لا يحصل إلا بعد انصرام العالم . فحكمه أيضا لا يظهر إلا هناك . وهذا كالطبيب يحكم على المفردات أن هذا سم وهذا ترياق وهذا مسهل وهذا قابض ثم إذا ركب دواء من الأشياء الحارة والباردة معاً وكسر هذا سورة هذا يخرج من بينهما مزاج ثالث مع وجود الدواء الحار والبارد فيه ولا يأتي فيه قال وقيل ، ولا يكذبه أحد لأنه ما كان ذكر من حرارته وبرودته إنما كان حاله بانفراده فإذا مزج أحدهما بالآخر خرج منه مزاج آخر . وهكذا كلمة التوحيد فإنها تحرم النار بلا مرية ولا فرية إلا أنها إذا خالطتها المعاصي ماذا يصير مزاجه فالله أعلم به نعم إن غلبت آثار الكلمة على المعاصي جرت إلى الجنة وإن كان غير ذلك فالعياذ بالله وإذا علمت أن المزاج المركب لا يحصل إلا في الآخرة علمت : أن مطالبة القرابادين في الحالة الراهنة جهل وسفه وكأنه استخبار عن أمر لم يوجد بعد ومآله الاطلاع على التقدير وكذا المنع من بيان التذكرة أيضا حق وغباوة فإن في عدم الذكر مطلقا ضرر الأمة فإنه وإن لم يحصل عندهما بالتذكرة العلم

التام لكنه لم يبق مجهولا مطلقا أيضا وحصل نحو من العلم . فإن قلت : ففي ذكر التذكرة بعض حرج وإشكالات . قلت : لا إشكال فيها للفطرة السليمة والجاهل بمعزل عن النظر وبمثله ينحل حديث الكفارات فإن الصلاة إلى الصلاة مثلا لما صارت كفارة ولم يبق له ذنب فماذا تصنع المكفرات الأخر وحله : أن مجموع المكفرات دخيلة في مجموع المعاصي ولا يحصل هذا المجموع إلا في الآخرة ولكن الشارع لما أراد الاطلاع على قطعة قطعة جاء التعبير كما ترى .

قوله من كان آخر كلامه وليس المراد من الكلمة ههنا ما كانت على طريق العقيدة بل هي عمل من الأعمال الصالحة وحسنة من حسناته أجراها عند الرحيل هو النجاة فهذه فضيلة لمن جرت تلك الكلمة على لسانه ولما كانت على طريق الأذكار دون الإيمان فلا يحكم بالكفر على من لم تجر تلك الكلمة على لسانه ومعنى الآخرة أن لا يجرى على لسانه بعدها شيء من كلام الدنيا فمن قالها وأغشى عليه ليلا مثلا ومات فيه ولم يفق فإنه يرجى له هذا الأجر الموعود إن شاء الله تعالى . قوله إذا يتكلموا قد يسبق إلى الأذهان أن المراد منه الاتكال عن الفرائض لأن الكلمة المجردة إذا صارت كفيلة للنجاة فلم تبق حاجة إلى الأعمال الأخر وليس بمراد قطعا بل المراد الاتكال من فضائل الأعمال وفواضلها لأن الإنسان أرغب في دفع المضرة من جلب المنفعة فإذا علم أن الكلمة والفرائض تكفي له لدفع النار ذهب يقنع عليها وتتكاسل عن النوافل ولا يسابق إلى المدارج العليا وقد حكى الله سبحانه عن فطرته تلك بقوله « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا » الخ فالإنسان لا يزال مجتهدا في آخرته فإذا تيقن نجاته فتر وهذا أمر مركوز في خاطره ولذا منعه النبي ﷺ عن إخباره لأن الاكتفاء بالفرائض والافتقار عن الفضائل نقيصة لهم وحرمان عن الطبقات العلى فأحب أن لا يتكلموا ويجتهدوا في معالي الأمور لأن الله تعالى يحب معاليهم وقد مدح حسان النبي ﷺ بقوله

له هم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى أجل من الدهر

والدليل على أن المراد من الاتكال هو الاتكال عن الفرائض ، وأنه في طلب الدرجات مارواه الترمذى ص ٧٦ ج ٢ عن معاذ بن جبل في هذا الحديث « أن رسول الله ﷺ قال من صام رمضان وصلى الصلاة وحج البيت لأدري أذكر الزكاة أم لا ؟ إلا كان حقا على الله أن يغفر له إن هاجر في سبيل الله أو مكث بأرضه التي ولد بها قال معاذ ألا أخبر بها الناس ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذر الناس يعملون فإن في الجنة مائة درجة . . والفردوس أعلى الجنة . . فإذا سألتهم الله فاسألوه الفردوس » ففيه ذكر الفرائض أيضا والتحريض على الدرجة العليا فانهكشف

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا أنه يكون لامتلاء كيسة المنى ولا دخل فيه للشيطان . وما نقل (١) عن محمد رحمه الله تعالى : أن لا غسل على المرأة إذا احتلمت فتأويله أنه إذا لم يخرج من عضوها الداخل إلى الخارج

قوله بم يشبهها ؟ وفسروا العلو تارة بالغلبة وأخرى بالسبق .

باب من استحي فامر غيره بالسؤال الخ

ووجه الاستحياء مذكور في لفظ الحديث وهو قوله لمكان ابنته تحته وهو معنى صحيح . قوله « فأمرت المقداد » أي للسؤال في حق نفسه وسأل هو أيضاً لكنه على طريق الفرض بدون التعرض إلى الواقعة لمن هي فلا تناقض .

قوله « فقيه الوضوء » وذهب أحمد رحمه الله تعالى إلى أن الحديث من أحكام المذنب دون الصلاة فينبغي أن يكون الوضوء عقيب خروجه لا عند القيام إلى الصلاة فقط وهكذا نسبة الشوكاني في النيل إلى الحنفية أيضاً . قلت : ولا أتردد في أن المطلوب عند الشرع هو إزالة النجاسات على الفور والتلطف بها زمانا مكروه عنده قطعاً إلا أن أثره لما لم يظهر إلا عند القيام إلى الصلاة جاء الخول في كتب الفقه كحكم الديانات فإنها قلما تذكر في المتون وعامة الشروح . ووجهه أن الفقهاء عامة يتعرضون إلى بيان الفرائض والواجبات وقليل ما يذكرون المستحبات والسنن الزوائد ولما كان هذا النوع من الوضوء مستحباً عقيب خروج المذنب وواجباً عند القيام إلى الصلاة لم يذكروه إلا عند القيام إليها . ثم إنه إن توضأ عقيب وقام إلى الصلاة متصلاً يتأدى في زمنه الفرض أيضاً وفي بعض طرقه غسل العضو فقط وفي بعضها غسل الاثنين أيضاً وفي بعضها غسل المرفقين أيضاً وتصدي المحدثون إلى إعلاله . قلت : هو صحيح ويحمل على الاستحباب وما ذكره الطحاوي أن الغسل للعلاج لا يريد به العلاج الطبي بل انقطاع التقطير في الحالة الراهنة كما أمر النبي ﷺ للمستحاضة أن تغتسل ولبعضها أن يجلس في المكن .

(١) وتفصيله أن في منى المرأة اختلافاً للأطباء فذهب أرسطو إلى تحقيق المنى في النساء وذهب جالينوس إلى نفيه وقال : إنه رطوبة أخرى يشبه المنى ويكون الولد من ماء الرجل فقط بخلاف أرسطو فإنه اختار كون الولد من مجموع منى الرجل والمرأة ولا بعد أن يكون قول محمد رضي الله عنه مبيناً على هذا الاختلاف وأما تأويله على مذهب الجمهور فقد ذكرناه . هكذا وجدته في تقرير المولى عبد العزيز بالهندية فيما ضبطه من أملاء الشيخ رحمه الله تعالى

الكلام في الربط بين القرآن والحديث والفقه كيف هو؟

واعلم أن فهم الحديث والاطلاع على أغراض الشارع مما لا يتيسر إلا بعد علم الفقه لأنه لا يمكن شرحه بمجرد اللغة مادام لم يظهر فيه أقوال الصحابة رضي الله عنهم ومذاهب الأئمة بل يبقى (١) معلقاً لا يدري وجوهه وطرقه فإذا انكشف مذهب إليه الذاهبون واختاره المختارون خف عليك أن تختار واحداً من هذه الوجوه . وهو حال الحديث مع القرآن ، ربما يتعذر تحصيل مراده بدون المراجعة إلى الأحاديث فإذا وردت الأحاديث التي تتعلق به قرب اقتناص غرض الشارع . وهذا من غاية علوه ورفعة محله بل كلما كان الكلام أبلغ كان في احتمال الوجوه أزيد ولا يفهم هذا المعنى إلا من عني به . وأما الجاهل فيزعمه سهل الوصول لقوله تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر - الخ) ولا يدري أنه ليس تيسيره على قدر ما فهمه بل معناه أنه يشترك في تحصيل معناه والاستفادة منه الأعلى والأدنى لكنه يكون بقدر نصيبهم من العلم وهذا من غاية إعجازه يسمعه الجاهل ويأخذ منه علماً بقدره ويراه الفحول ويفعمون منه دلاء بقدر أفهامهم بخلاف كلام الناس فإنه إن كان ملتحقاً بأصوات الحيوانات فإنه لا يلتفت إليه البلاء وإن كان في مرتبة من البلاغة لا يدرك مراده الجهلاء وهذا كتاب بلغ في مراتب البلاغة أقصاها ولم يزل سحاب علومة مائطراً على كافة الناس عقلاهم وسفهاهم سواء بسواء وهذا معنى التيسير لا ما فهموه .

باب ذكر العلم والفتيا في المسجد

أى أن المسجد وإن بنى للصلاة لكن (٢) العلم والفتوى أيضاً من أمور الآخرة فيجوز أيضاً

(١) ولا يشق عليك هذا اللفظ ، فإنه روى عن الإمام أبي حنيفة النعمان كما في الميزان ، لولا السنة ما فهم أحد منا القرآن ، وعن الإمام الشافعي رضي الله عنه : جميع ما نقوله الأئمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقرآن . وقد روى عن عمران بن حصين رضي الله عنه : أنه قال لرجل : أنك امرؤ أحق أتجد في كتاب الله الظاهر أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسراً وإن كتاب الله أبهم هذا وأن السنة تفسر ذلك - وقال الأوزاعي : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب فقال ما أجسر على هذا ولكني أقول : إن السنة تفسر الكتاب (كذا في الموافقات مع اختصار)

(٢) وفي خيرات الحسان : أن الثوري كان أصغر سناً من الإمام أبي حنيفة رحمه الله ، فدخل عليه مرة وهو

والقضاء أيضاً يجوز عندنا دون الشافعي رحمه الله تعالى لأنه ذكر وإقامة الحد لا يجوز لأنه من المعاملات ويجوز تعليم الأطفال إذا لم يأخذ عليه أجراً .

قوله « إن رجلاً قام الخ » خرج من المدينة يوم السبت وبين مسائل الميقات يوم الجمعة قبل السفر .

قوله « يهل من ذى الحليفة » وفي الموطأ لمحمد أن المدني لو مر على ذى الحليفة وأحرم من الجحفة لا يكون جناية فدل على أنه إذا أحرم من أبعد الميقاتين فلا جناية عليه بمروره على أقربيه بدون الإحرام وهذه مسألة لم تذكر في عامة كتب الفقه .

قوله « ذات عرق » قال الشافعية إنها وقتها الفاروق الأعظم رضى الله عنه . وقلنا بل وقتها النبي صلى الله عليه وسلم من قبل غير أنه اشهر في زمن عمر رضى الله عنه لأنه ظهرت الفتوح في زمنه وانتشر المسلمون في البلاد .

باب من أجاب السائل بأكثر مما سأل الخ

أى لا حرج فيه بل هو من المحسنات وإنما تعرض في الجواب إلى ذكر مالا يجوز ولم يتعرض إلى ذكر الجائزات لكونه أخصر وأنفع

قوله القميص والضابطة فيه : أن كل ثوب مخيط مستمسك على الجسد بدون شد لا يلبسه المحرم وإن لم يجد إلا زار يجوز فتق سراويل ويتخذة إزاراً وإذا لم يجد النعلين يقطع الحف أسفل من الكعبين . وقال الحنفية رحمه الله تعالى الممنوع في الإحرام الطيب وفي الإحداد الزينة وراجع المسائل من الفقه .

بدا كرمع أصحابه رفع الصوت فقال له الثوري رفع الصوت في المسجد ؟ فقال له الإمام رحمه الله تعالى أن هؤلاء لا يفهمون إلا به وظاهره أن الإمام أجاز به وفي الظن لابن وهبان لا ويفسق معتاد المرور بجامع ومن علم الأطفال فيه ويؤزر . وظاهره أن الأطفال في المسجد فسوق ثم رأيت ترحه لابن شحمة أن المراد منه التعليم بالأجرة وله شرح آخر للشر بلالى إلا أنى لم أجده .

كتاب الوضوء

الوضوء هو الصفاء والنور لغة ، وقد أخبرت الشريعة بوضاء أعضاء الوضوء في المحشر . قوله « إذا قمتُم إلى الصلاة » قالوا معناه إذا قمتُم إلى الصلاة وأتمم محدثون ولا أقول بالتقدير بل أقول معنى الأمر بالوضوء لمن كان محدثاً بالوجوب وإلا فعلى الاستحباب ويجوز عندى دخول الفرض والمستحب تحت لفظ واحد وليس بمجاز . وإذا صح إطلاق الوضوء والصلاة على الفرض والمستحب فأى بأس فى إطلاق المشتق عليهما . والعجب من الرازى فى المحصول حيث قال : إن الصلاة حقيقة فى الفريضة ومجاز فى النافلة . قلت : كلا بل الحقيقة والمسمى فى الصورتين واحدة وإنما الاختلاف بحسب الأوصاف وهى من الخارج ، فينبغى أن يميز بين الشئ وأوصافه الطارئة من الخارج . وإذا كانت حقيقتها فى الصورتين واحدة لزم أن يصح إطلاق اللفظ عليهما حقيقة أيضاً . ثم إن الشريعة لم توجب عبادة إلا وضع من جنسها نفلاً . وفى الفقه أن النذر إنما ينعقد فيما يكون من جنسه واجب ، فعلم أن كل نفل من جنسه واجب أيضاً . ومع هذا ذهب الرازى إلى أن لفظ الصلاة مجاز فى التطوع . ثم كون الأمر للوجوب أيضاً لم يتحقق عندى بل هو مشترك عندى كما هو رأى الماتريدى وراجع لتفصيله رسالتى (فصل الخطاب) فى مسألة الفاتحة خلف الإمام ثم إن هذه الآية وإن كانت آخرها نزولاً لكنها مما تقدم حكمها . أقول وفى سيرة محمد ابن إسحق (١) أن جبرائيل عليه السلام لما نزل بخمس آيات من أوائل اقرأ عليه الوضوء والصلاتين أيضاً ، ومر عليه الشيخ ابن حجر المكي الشافعى فى شرح المشكاة وحسنه . قلت وفى إسناده راو تكلم فيه .

وجه القراءتين فى آية الوضوء

على نحو المذهب المختار بعد إمعان نظر وإعمال فكر وحذاقة فى الفنون العربية « قوله تعالى وأرجلكم » استدل بها الشيعة على جواز المسح بالأرجل على قراءة الجر وهم

(١) وفى المشكاة من باب « آداب الخلاء » عن زيد بن حارثة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن جبرائيل أتاه فى أول ما أوحى إليه فعليه الوضوء والصلاة فلما فرغ من الوضوء أخذ غرفة من الماء فنضح بها فرجه - رواه احمد والدارقطنى .

لا يجوزون المسح على الخفين مع كونه متواترا ١١ وتصدي لجوابهم علماء الأمة منهم ابن الحاجب والتفتازاني في أواخر التلويح وابن الهمام وآخرون وما فتح الله على في بيان وجه قراءة النصب : هو أن قوله وأرجاكم بالنصب مفعول معه وليس عطفاً ، وفرق بين واو العطف والتي للمفعول معه ، فإن العطف لبيان شركة المعطوف والمعطوف عليه في أمر نحو جاءني زيد وعمرو معناه أنهما مشتركان في المجيء . وإن قلنا وعمراً بالنصب فمعناه بيان صاحبه مع زيد في الجملة . أما إنها في الفعل خاصة أو في أمر آخر فأمر موكول إلى الخارج على حد قولهم (إذا خلى وطبعه) ولا يدل على الشركة أصلاً . وإن لزمت في بعض المواد فن تلقاء المادة لا من تلقاء المدلول . ثم المصاحبة معناها المقارنة : وهي قد تكون في الزمان كقولهم (جاء البرد والجبات) بالنصب ليس معناه أن الجبات اشتركت في المجيء مع البرد وأن الجبائي هو البرد والجبات ، بل معناه أن الجبائي هو البرد ثم له مصاحبة مع الجبات مصاحبة زمانية . أما إنه في المجيء أو الخياطة مثلاً فهو أمر خارج عن مدلول المفعول معه . والمعنى جاء البرد وخيطة الجبات في زمانه فصاحبها زماناً ، ولو كانت في الخياطة فجاء هذا وخيطة هذا . وهذا أيضاً نوع من المصاحبة . وقد تكون المصاحبة في المكان كقولهم (سرت والطريق) ليس معناه أن الطريق أيضاً سار كما سار المتكلم فلا دلالة فيه على الشركة في الفعل فإنه لم يسند السير إليه ، بل معناه أن السائر هو المتكلم لكن الطريق قارنه وصاحبه وبقى معه في آخر سيره فكان مصاحباً له مصاحبة مكانية . وقد تكون بهما نحو قولهم (سرت والنيل) إذا اعتبرت جرى الماء معك ساعة . وهناك أمثلة أخرى . منها قولهم (لو تركت الناقة وفصيلتها لرضعتها) ليس معناه أن الترك واقع على الناقة والفصيلة كليهما ليكون من باب العطف والشركة بل معناه : لو تركت الناقة فقط وبقيت معها معاملة للفصيلة لرضعتها كقوله تعالى « ذرني ومن خلقت وحيداً » لا يريد الشركة في الفعل بل معناه ذرني فقط ثم انظر ماذا أفعل بهم ونحو قول الشاعر :

[وكنت ويحي كيدي واحد * نرعى جميعاً ونراعى معاً]

لا يريد الشاعر الشركة في الكون فإنه ليس بشيء بل معناه كنت ويحي مصاحباً معي فالمراد هذا المجموع ثم كونهما كيدي واحد وكقول الآخر : —

[فكونوا أنتم وبى أيكم * مكان السكيتين من الطحال]

وإنما قطعه الشاعر عن إعراب ما قبله ونصبه إعرافاً عن الشركة وإفادة للمصاحبة كما قرره (الرضى) في قوله :

[للبس عباءه وتقـرَّ عيني * أحب إلى من لبس الشفوف]

فإنه صرح أن نصب المضارع للقطع عن العطف وإفادة المصاحبة وهو واو الصرف عندهم لصرفه عن حقيقتها التي هي العطف ، لأن الشاعر إنما أراد أن لبس العباءة مصاحباً مع هذا أحب

إليه يعنى هذا المجموع أحب إليه ؛ ولا يريد أن هذا محبوب وهذا أيضا محبوب . ومر عليه (ابن هشام) فى المعنى وقال : إن بعضهم أضافوا قسما آخر وسموه و'و' الصرف كما فى الشعر للبس عبادة الخ ثم قال : ولا حاجة إليه فإننا نقدر الناصب ونقول ولللبس عبادة وأن تقر عيني الخ قلت وليس الأمر كما زعمه لفساد المعنى والوجه ما ذكره (الرضى) ومن ههنا نبين أن الواو فى قوله تعالى « قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعا » ليس للعطف ومعناه أن الله إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم مع كون أمه ومن فى الأرض فى حمايته لا يملك أحد أن ينقذه من الله وليس الإهلاك ههنا واقعا على هؤلاء جميعا لأن المقصود هو إظهار القدرة على إهلاك من جعل إلها من دون الله وافترى عليه بالالوهية ولو كان هؤلاء أعضاء آل لا إهلاك من فى الأرض . والفرق بين إهلاك المسيح عليه السلام فى حال مصاحبة جميع من فى الأرض وحمايتهم إياه وإهلاك جميع من فى الأرض غير خفى فإن فى الإهلاك الأول قوة ليست فى الثانى فهو على حد قوله « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » فعجزهم فى حال المظاهرة أبلغ من عجزهم فى غير هذا الحال فكذلك إهلاك جميع من فى الأرض وإن كان دليلا على قدرته على إهلاكه أيضا إلا أن إهلاكه مصاحبا لجميع من فى الأرض إياه أدل على قدرته من إهلاكه فى غير هذا الحال فإن القدرة فى صورة إهلاك الجميع ضمنى بخلافه فى تلك الصورة . والحاصل : أن المسوق له فى هذا الموضع هو بيان إهلاك من اتخذوه إلها وهو يتم بالمفعول معه مالا يتم بالعطف كما علمت وعلى هذا صارت الآية حجة قاطعة قاهرة على من تفوه بوفاة المسيح وتمسك بهذه الآية ودلت كالشمس فى رابعة النهار على أنه لم يمت وإنه حى بعد وإنه تعالى لو أراد إهلاكه لم يمنعه أحد فعلم أنه لم يهلك ولو كان هلاك لكان ذكر هلاكه أخرى من بيان القدرة فقط ولما لم يذكره مع داعية المقام علم أنه لم يهلك بعد والا لكان هلاكه أخم للنصارى ولكن الله سبحانه انتقل من بيان الهلاك إلى بيان قدرته ثم صرح عليه فى النساء . وقال : « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته » فأعلن أنه لم يمت ولو كان مات لكرره فى رد الألوهية مع أنه ذكر مخاض والدته وكونه مولودا كسائر الناس إلا أن ولادته لما كانت بالتفخ على خلاف ولادة عامة الناس نبه على هذا الأمر البديع ليعلم أن الإنسان لا يصير إلها بكونه متفوقا ومخلوقا من غير الطريق المعروف إنمما هو إله يخلق كيف يشاء . ولذا جاءت نحمله على يديها ليراه الناس أنه ولد كما يولد الناس ؛ فانظر كيف ذكر ولادته على أتم تفصيل . ولم يذكر وفاته ولو إيماء مع كونه أدل وأقطع لحجة الخصم فهذه الآية حجة قوية لا يأتىها الباطل من بين يديها ولا من خلفها إن شاء الله تعالى . وإذا تحصلت الفرق بينهما ، فاعلم أن قوله تعالى وأرجاكم بالنصب مفعول معه وليس

لإفادة الشركة والمعنى أن للرجل مع مسح الرأس أما إنها معاملة المسح أو الغسل فهو مسكوت عنه .

ثم أقول : إن الواو قد لا تكون للشركة في الحكم وتجيء للصاحبة فقط مع اشتراكها في الأعراب وأسميها واو المعية واستنبطته من كلام (الرضي) في قوله للبس عباءة الخ وعلى هذا أمكن الواو في قراءة الجهر أيضا للصاحبة دون إفادة الشركة والحسن فيه أن الآية جعلت الوجه واليدين في طرف ، والرأس والرجل في طرف آخر ، لأنهما نوعان يشتركان في بعض الأحكام ويختصان ببعض آخر كسقوط الرأس والرجل في التيمم . وأشار إليه ابن عباس رضي الله عنه ولعله في الفوز الكبير أن الوجه واليد مغسولان ويعتبران في التيمم ، والرأس والرجل قد يسقطان في حكم الغسل ، فلهذين حكم وللهذين حكم ، ولذا جمعا في الآية عند بيان المسح . وفي تذكرة قديمة عندي أن اليد والوجه مغسولان في الأقوام كلها بخلاف الرجل والرأس فإن الشريعة تفردت ببيان وظيفتهما . وانحل به ما تعرض عليهم من قول ثمانية عند البخاري : آمنت مع محمد ﷺ ففهم منه الشارحون أنه آمن معه معية زمانية وليس بصادق فاضطروا إلى التأويلات ، ومراده أن ابتداء إيمانه قارن وصاحب مع بقاء إيمان محمد صلى الله عليه وسلم فصحت المعية ولهذا الضيق استشكلت عليهم آية أخرى وهي « فلما بلغ معه السعي » وقالوا : إن مع يتعلق بالسعي لا بقوله « بلغ » والحاصل أن المعية والمصاحبة تصدق بالاقتران في الجملة لا كما فهموه وعند البخاري يكفيك الوجه والكفين بالنصب أيضا من هذا الوادي فإنه مفعول معه فإنه أدار الحكم على هذا المجموع ولم يرد أن يحكم على كل واحد على حدة ثم اعرف الفرق (١) بين قوله وامسحوا برؤوسكم وقولنا وامسحوا برؤوسكم بدون الباء وهو الظاهر لأن المسح متعدد بنفسه ومثل قوله أوتره وأوتر به وقرأ الفاتحة وقرأ بالفاتحة . وتعرض إليه الزمخشري تحت قوله تعالى « وهزي إليك بجذع النخلة » مع كون الهز متعديا بنفسه وسنقرر عليه الكلام مفصلا إن شاء الله تعالى في (باب الوتر) وجملة الفرق ههنا

(١) قال الشيخ رضي الله عنه بعد نقل عبارة بدائع الفوائد الدالة على الفرق بين قولهم قرأت سورة كذا وقولهم قرأت بسورة كذا : إن المراد بالأول أنه قرأ هذا الشيء والمراد بالثاني أنه أوقع القراءة المعروفة المعهودة التي اشتهرت بهذا الاسم بين الناس ، وعهدت أنها أي جنس بالآتيان بهذه السورة - ووجهه أن (قرأ) في متعارف اللغة متعدد بنفسه فإذا نقلته الشريعة إلى عرفها ولقبت به قراءة الصلاة صار لازما كأن معنى قرأ على هذا فعل فعل القراءة وهذا لا يحتاج إلى مفعول به فلما أريد تعلقه بسورة عدى بالباء ومثل هذا في قوله فامسحوا برؤوسكم بالباء وقولك مسحت رأس اليتيم - الأول على عرف الشريعة وهو إمرار اليد المبتلة على الشيء فاقتضى البلة بخلاف الثاني فإنه على صرافة اللغة انتهى بعبارته الشريفة .

أنه لو قيل وامسحوا برؤوسكم لكنني إمرار اليد بدون الماء أيضاً عن عهدة المسح لأنه لا تعتبر فيه البلة لغة فإذا اعتبرت فيه اليهودية الشريعية وهي إمرار اليد المبتلة صار لازماً واحتاج إلى تعديته بالباء وحينئذ معنى قوله امسحوا أى افعلوا فعل المسح يعنى المسح المعروف ، فاقصر على ما كان باليد المبتلة ، ولعل العرب لما لم يكونوا يعتمدون في عامة أحوالهم جاء القرآن على عرفهم إذ ذاك وقال امسحوا برؤوسكم ولم يتعرض إلى العمامة ، ولذا عامة روايات وضوئه عليه السلام خالية عن ذكر المسح على العمامة ، ومتى كان معتما تعرض هناك الراوى كما عند أبى داود في بيان صفة المسح أنه مسح ولم ينقض العمامة . ثم انه لا إجمال في الآية عندى في باب المسح كما قرره علمائنا . والاقتصار على الربع إنما هو لأنه لم يثبت عنه عليه السلام دونه ولو ثبت عنه عليه السلام دون الربع لقلنا بفرضيته عليه السلام وبفعله علمنا أن الفرض هو الربع ولو كان الفرض هو الكل لما تنزل إلى الربع وكذلك لو كان الفرض دون الربع لتنزل عنه يئنا للجواز فإذا اقتصر على الربع ثم لم يتنزل عنه ثبت أن هذا القدر هو الفرض ولا شك أن مذهبنا هو الأحوط في هذا الباب حتى أن بعض الشافعية أيضاً أقروا بذلك

قوله قال أبو عبد الله الخ وظى أن المصنف رحمه الله انتقل إلى بيان مسألة أصولية وهي أن الزيادة بخبر الواحد تجوز . ولذا بين النبي عليه السلام قدر الفرض مع عدم ذكره في القرآن ، وقد مر منا تحقيقه في المقدمة فراجعوه وحاصل المسألة عندنا : أن الزيادة بالخبر إنما تتمتع في مرتبة الركنية والشرطية أما في مرتبة الوجوب أو الاستحباب فلا (١) ولعل نظر الشافعية في أمثال هذه المواضع أن الحكم إذا كان قطعياً بنفسه لا يؤثر فيه ظنية الطريق ، بخبر الواحد وإن كان ظنياً في نفسه إلا أنه طريق لبلوغ الحكم القطعى إلينا فقط فلا يكون مؤثراً في الحكم ونظر الحنفية أن خبر الواحد وإن كان طريقاً لعلم الحكم لكنه لازم ولا انفكاك عن هذا الطريق الظنى في تحصيل هذا الحكم القطعى وإذا امتنع انفكاك طريق العلم عن الحكم وجب أن يؤثر فيه ولم تصح مراعاة الحكم في نفسه فظنية الطريق تسرى إلى الحكم لاحالة وتجعله ظنياً البتة . وبعبارة أخرى أن الشافعية ذهبوا إلى التجريد ونظروا إلى الحكم في نفسه بدون ملاحظة حال الطريق والحنفية لاحظوا الحكم وطريقه فلم يمكن لهم أن يحكموا على المجموع إلا بالظنية فإن النتيجة تتبع الأخس الأرذل . وبعبارة أخرى : أن الشافعية جعلوا

(١) قلت . ورأيت في العرف الشدى في باب مهور النساء أن الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية أيضاً تجوز عند شىحى رضى الله عنه وإن لم يكسبه إلا في مرتبة الظن دون القطع وهذا يبنى على تحقيقه أن الآراء والشرائط أيضاً قد تكون ظنية

القرآن كالمثلن والحديث كالشرح فأخذوا المراد من المجموع ونحن أخذنا القرآن أولاً ثم أوجبنا العمل بالحديث ثانياً ، فوضعنا هذا في مرتبة وبعبارة أخرى أن الحنفية يتخذون السبيل هو القرآن إلا أنه لما ورد الحديث فيما سكت عنه القرآن يخرجون له صورة العمل ويعملون به أيضاً فكأنهم جعلوا حال القرآن مع الحديث كحال ظاهر الرواية مع النواذر .

ومما يتعلق بموضوعنا هذا مسألة النسخ والتخصيص والشئ بالشئ يذكّر فاعلم : أن المنسوخ بعد نزول النسخ يبقى قطعياً عندنا بخلاف التخصيص فإنه يجعل العام ظنياً . ووجه الفرق أن المخصص يصاحب العام زماناً فكأنه لم ينعقد حجة بعد حتى لحقه المخصص فأخرج عنه أفراداً فيخطر بالبال خروج الأفراد الآخر أيضاً لعل مشتركاً هناك . بخلاف النسخ فإنه يتراخى عن المنسوخ زماناً فينعقد حجة فإذا نزل النسخ وكان المنسوخ محكماً إذ ذاك وحجة لم يؤثر فيه وعليه يتفرع منع تعليل النسخ دون المخصص لأن تعليل النسخ يستلزم أن يجوز إخراج أفراد آخر أيضاً مع أن النص لم يخرج إلا أفراداً معلومة فيلزم المعارضة بالنص بخلاف المخصص .

باب لا تقبل صلاة بغير طهور

قد يتخيل أن نفي القبول لا يستلزم نفي الصحة فقال قائل : إن القبول يطلق على معنيين الأول ما هو المعروف . والثاني ما يرادف الصحة . قلت بل هو ضد الرد فعناه أن الصلاة بدون الطهور مردودة ولا حاجة إلى التقسيم لأنه انعقد الإجماع على أن الطهارة شرط لصحة الصلاة . نعم في صلاة الجنائز وسجدة التلاوة بعض شذوذ فعند البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه : أنه لا يسجد على غير وضوء إلا أن في الحاشية للشيخ أحمد على السها دنفوري نقيضه أنه كان يسجد على وضوء فتردد فيه النظر أيضاً . أما في صلاة الجنائز فقد ذهب بعضهم إلى جوازها بدون طهارة . ولعل الوجه عنده خفاء لفظ الصلاة في صلاة الجنائز . والخفاء إنما يكون لنقص في التسمية أو زيادة فيه فإذا نقص شئ من المسمى أو زاد فيه يتردد فيه أنه بقي داخلاً في مسماه أو خرج عنه . كما قلنا في الطرار والنباش : إن لفظ السارق خفي فيهما وكذلك ههنا خفي إطلاق الصلاة على صلاة الجنائز وسجدة التلاوة لمعنى النقص فيهما . أما سجدة التلاوة فظاهر . وأما صلاة الجنائز فاعدم اشتغالها على الركوع والسجود . وذهب الفقهاء الأربعة والجمهور إلى أنها داخلة في مسمى الصلاة وسجدة التلاوة من أخص أركان الصلاة فينبغي أن يشترط لها ما يشترط للصلاة .

وما نسب إلى مالك رحمه الله تعالى من أن الصلاة بدون الطهور جائزة عنده فهو باطل (١)
 قوله « ما لحدث » ولما كان السؤال عنه حال كونه في المسجد أجابه بالفساء والضراط لأنه
 قلما يقع في المسجد إلا هذان ثم الحدث في المسجد عمدا مكروه تحريما عندنا وفي قول تنزيها كما
 في شرح المنية وفي طبقات المالكية أنه حرام بتا والمعتكف مستثنى عندى لمكان الضرورة .
 ﴿ فائدة ﴾ وراجع الخير الجارى وهو من تصنيف الملك محمد يعقوب الببائي المحشى على (مختصر
 الحسامي) وشرحه ملخص من العيني والفتح أخذ المطالب من العيني رحمه الله تعالى وأضاف عليه
 الفوائد من الفتح - وأكثر اشتغال أهل الهند كان في الفلسفة والمنطق وقليل منهم اشتغل بالفقه
 والأصول والحديث فصنف الشيخ محمد عابد الهندي كتابا في الفقه وكذا فتاوى ابراهيم شاهي ،
 ومجمع سلطاني ، وخاقاني ، وليست بشيء . ونحوها مطالب المؤمنين لعالم من لاهور وقديقي
 الاشتغال بالحديث في سلسلة الشاه ولي الله رحمه الله تعالى إلى ثلاثة أسباط ثم انعدم

باب فضل الوضوء الخ

والفضل ههنا بمعنى الفضيلة ، وما بقى لا بمعنى الفضيلة فقط . واعلم أن الصلاة كانت في بني
 اسرائيل أيضاً وعند النساء أنه فرضت عليهم صلاتان لا كما في البيضاوى أنها كانت خمسين .
 وإذا ثبتت فيهم الصلاة فالأقرب أن يكون الوضوء أيضاً وقد ثبت في البخارى وضوء ساره .
 وعند الترمذى هذا وضوئى ووضوء الانبياء من قبلى فثبت الوضوء في الأمم السالفة في الجملة وإذا
 اشترك الوضوء بيننا وبين الأمم فما وجه اختصاص التحجيل بهذه الأمة ؟ ولقائل أن يقول : إن
 وضوءنا أكثر من وضوئهم فإنه فرضت علينا خمس صلوات في اليوم والليلة فارداد وضوءنا
 على وضوئهم . وقال قائل : إن التحجيل والعرة بسبب الإطالة ولعلها لم تكن في الأمم السالفة .
 قلت : وعلى هذا ينبغي أن لا يطيل غرته وتحجيله من هذه الأمة لا يحصل له نفس التحجيل والعرة
 يوم القيامة مع أن الأمر عندى : أن نفس التحجيل من آثار نفس الوضوء وإطالتها من إطالته
 فكون التحجيل من آثار الإطالة غير مسلم عندى ولم أجد في هذا الباب مع تتبع بالغ غير ما في
 حلية الأولياء لأبى نعيم في صفات هذه الأمة « متوضئين الأطراف » وفي التوراة أنى أجد في
 الألواح أمة حمادين متوضئين . . . فاجعلها يارب أمتى . وفي الدارمى عن كعب قال بحمد مكتوبا

(١) أما من نسب إلى مالك رحمه الله جواز الصلاة مع الحدث فقد اشتبه عليه الحال بين الحدث والخبث
 وإنما الخلاف بين المالكية في اشتراط الطهارة عن الخبث . فقليل بالوجوب وقيل بالسببية أما الطهارة عن
 الحدث فقد نقلوا عليه الاجماع .

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا فظ ولا غليظ ولا صخاب في الأسواق ولا يجزى بالسبيته السيئة ولكن يعفو ويغفر وأمهت الحمادون يكبرون الله عز وجل على كل نجد ويحمدونه في كل منزلة ويتأذرون على أنصافهم ويتوضئون على أطرافهم مناديهم ينادى في جو السماء صفهم في القتال وصفهم في الصلاة سواء لهم بالليل دوى كدوى النحل ومولده بمكة ومهاجره بطيبة وملكه بالشام اهـ .

فعلت أن لوضوء هذه الأمة اختصاصات ليست في الأمم الماضية فلذا صار وضوءنا وصفاً مشتهراً بنا . وظنى أن الوضوء في الأمم السالفة كان على الأحداث بخلاف هذه الأمة فإنه عند الصلوات أيضاً وهو معنى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم - الخ » فالمطلوب من هذه الأمة الوضوء عند كل صلاة وإن لم يكن واجباً لا عند الأحداث فقط ولذا لا أقدر فيها وأنتم محدثون كما قدروه فإنه يختفى به رضا الشارع وهو الوضوء لكل صلاة وعند أبي داود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء عند كل صلاة طاهراً أو غير طاهر فكان ابن عمر رضي الله تعالى عنه يرى أن به قوة فكان يتوضأ لكل صلاة فهذا دليل واضح على أن المطلوب والمرضى هو الوضوء عند كل صلاة لا عند الأحداث فقط . واستحبه فيها فقهاءنا أيضاً^(١) وبالجملة إذا علمت أن الغرة والتجليل من خصائص هذه الأمة ؛ فإذن لا التباس بينها وبين الأمم السالفة ، فإن كل أمة تقوم مع نبيه وإنما يحصل الالتباس لمن لم يكن يتوضأ من هذه الأمة فإنه لا نكون له هذه النسياء فلعلهم يحرمون عن الكوثر فمن كان له شغف ببيان الحكم في الأحكام الشريعة فهذه حكمة الوضوء وقد تكلم الناس في حكمة مسح الرأس وكلها لا تستند إلى رواية وقد تبين لي رواية في هذا الباب أخرجها المنذرى في الترغيب ، والترهيب وحاصلها : أن من كان مسح رأسه في الدنيا لا يكون أشعث يوم القيامة ، ويكون رأسه ساكناً وأما غيره فيكون أشعث الرأس

(١) قلت وهذا كالصلاة فإنها فرضت علينا موزعة على الأوقات فنحن نراقب الشمس ونراعى الأوقات بخلاف الأمم السالفة فإنها كانت عليهم التقيد بالأمكنة وإذا كانوا يطلبون البيع والكنائس لصلواتهم وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً فإنها لم تكن مسجداً لهم وإنما جعلت لنا خاصة وهذا هو معنى الجعل . والحاصل أن الأمم عندنا مراقبة الأوقات ومراعاتها ثم الصلاة أينما كانت والاهم عندهم الأمكنة وسيجيء البحث عنه عن قريب إن شاء الله تعالى . وأذكر فيما سمعت من حضرة الشيخ في درس جامع الترمذى أن بني إسرائيل كانوا مأمورين بالوضوء لكل صلاة وقد بقي على هذه الأمة إلى زمان ثم إذا شق عليهم نزل التيسير أى الاكتفاء بالوضوء مالم يحدث ؛ وتوجد أشياء كانت على بني إسرائيل ثم إنها بقيت على هذه الأمة إلى زمان حتى نزلت الرخصة وانفسح الأمر .

وقد صنف العلماء في بيان الحكم تصانيف منها : القواعد الكبرى للشيخ عز الدين الشافعي رحمه الله تعالى وقطعة منها موجودة عندي ومنها : حجة النية البالغة للشاه ولي الله رحمه الله تعالى وغيرهما . ثم في الفقه أن إطالة التحجيل إلى نصف الساق ونصف الساعد ولا أدرى في الغرة غير ما عند أبي داود عن علي رضي الله تعالى عنه أنه توضأ حتى إذا فرغ من وضوئه أخذ غرفة من ماء وأفاضه على ناصيته حتى استن الماء على صدره ولحيته واستشكل عليهم شرحه فإنه في الظاهر زيادة في المزار وهو ممنوع فشرحه بعضهم أنه كان للتبريد أو غير ذلك وعندى أنه كان لإطالة الغرة والله تعالى أعلم بالصواب (١)

باب لا يتوضأ من الشك

وفصل المالكية فيما إذا شك في الصلاة في الوضوء وبعد الوضوء وذكر رواه حكما حكما وأما عندنا فالأمر كما في الفقه .

قوله « حتى يسمع صوتا الخ » كناية عن تيقن الحدث وإليه أشار البخاري في الترجمة وقد استوفينا الكلام في الفرق بين الكناية والمجاز في المقدمة وهو مهم فراجعوه وسيجىء أبسط منه في الشرح .

باب التخفيف الخ

يريد به ضبط الغسل في الوضوء شيئا وهو عسير فأتى بلفظ التخفيف . وهو قد يكون

(١) قلت إنه قد تردد فيه بعض أهل العلم وقالوا : إن الإطالة راجع إلى الأسبغ دون المجاوزة عن الحدود لقوله صلى الله عليه وسلم من زاد على هذا فقد تعدى وظلم وفي رواية أو نقص ولبس ثايت كما هو عند السائي فلا يرد أن القصص عن الثلاث جائز ، فلا يكون ظلما ولا يحتاج إلى جواب أجابه صاحب الهداية ولعلك علمت أنه راجع إلى المرات دون الحدود ولو سلمناه فهي على ما زادت على ما أراد أبو هريرة وما يتوهم فيه من إفراط العوام وإضاعة الحدود لقد راعاه أبو هريرة رضي الله عنه فلم يجعله بين أيديهم وإماما رآه بعضهم يفعل ذلك وهو لا يدرى ولذا قال أتم هنا يا بني فروخ فعلم أنه مستحب الخواص وكم من أحكام في الشرع اختصت بالخواص دون العوام وبالجملة الإطالة مستحبة وإسقاط الحديث بعد ما صح نظرا إلى الغايين في الوضوء ليس بجيد نعم يجب أن لا يعتقد إلا بفرضية القدر المنصوص وهو إلى المرفقين في اليمين وإلى الكعبيين في الرجلين وأن لا يفعلها عنه الجهلاء فيقعوا في الأغلاط . وقد سمعت نحوه من شيجي رحمه الله تعالى .

« قوله : فحولني عن شماله » وصورته ما عند مسلم ص ٢٦١ فأخذيدي من وراء ظهره بعدلني كذلك من وراء ظهره إلى الشق الأيمن وهذا يفيدك في أن الكراهة إذا طرأت في خلال الصلاة يجب رفعها فيها

« قوله ثم صلى ماشاء الله » وقد علت اختلاف الروايات فيه .

(قوله : ثم اضطجع) وفيه تصريح بالاضطجاع واختلاف في كونه بعد صلاة الليل أو بعد سنة الفجر وليس بسنة ؛ ومن اضطجع اتباعا له ﷺ يحصل له الأجر إن شاء الله تعالى وإن كانه ليس من السنة في شيء . وتفرد ابن حزم حيث جعله شرطا لصحة صلاة الفجر ولا دليل له على ذلك ، ولكنه إذا أخذ جانبا شدد فيه .

« قوله : تنام عينه الخ » وهذا من باب الكيفيات كالكشف لإياه في البقطة والمكشوف عليه يرى ما يراه الآخرون في البقطة . وأما في ليلة التعريس فقد ألقى عليه النوم تكويننا وفي الحديث « أنى أنسى لاسن »

« قوله : رؤيا الأنبياء وحى » وقد مر منى أن رؤيا الأنبياء أيضاً يحتمل التقسيم الثلاثي وعلى هذا لا حاجة لى إلى تأويل في قوله : إن يكن من عند الله يمضه في قصة رؤياه في عائشة رضى الله عنها . وإنما أولها الشارحون لأنهم قصرُوا رؤياه على نحوين فقط فافهم .

« قوله : ثم قرأ : إني أرى في المنام » وقد مر الكلام عليه تحت حديث الوحي فراجعه .

باب إسباغ الوضوء الخ

وهو بالتقطير بين الإسالة والإسراف وبالتثليث وبإطالة الغرة والتججيل .

« قوله ولم يسبغ الوضوء » والمراد منه الوضوء الناقص أو التقليل في المرات وكره الفقهاء تكرار لوضوء بدون تحال عبادة أو تبدل مجلس وقد ذكروه مفصلاً ولا بأس في تكراره إن كان توضأ وضوءاً كاملاً أيضاً فإنه تبدل مجلسه ﷺ أو يقال إنه لم يكن أسبغ وضوءه أولاً فلما بلغ جمعا ووجد الماء أسبغ فيه تحصيلاً لا كمل الطهارتين وكثيرا ما نفعل مثله أيضاً فنكتفي بالقدر الفرضي عند غرة الماء فإذا نجد الماء وتكون فيه سعة نعيد الوضوء لا يقال : ان النبي ﷺ لم يكن أدى قدر الفرض أولاً لا يقال لأن قول الراوى الصلاة يا رسول الله لا يلائمه فإنه يدل على أنه كان على وضوء يصح به الصلاة — فالجواب ما ذكرنا .

وقوله : الصلاة أمامك » وأخذ منه الحنفية أن تأخير المغرب في المزدلفة واجب لأنه آخر المغرب بلا وجه وجيه ، فإن الدفع إلى المزدلفة لا يكون إلا بعد غروب الشمس فإذا لم يصل المغرب مع حضور وقتها علم أن وقت تلك الصلاة تحول عن وقتها المعروف وصار وقته ووقت العشاء واحداً في هذا اليوم وهو معنى قوله : « الصلاة أمامك » يعني ليس وقته ههنا بخلاف تقديم العصر في العرفة فإن له وجهاً ظاهراً فشرطوا له شروطاً وقصروه على مورد النص ولم يوجبوه فلا يجمع في العرفة إلا من صلى مع الإمام بشرائطه أما في الجمع فيجمع كل من صلى منفرداً كان أو مصلياً بالجماعة .

ووجه تقديم العصر وتأخير المغرب ترجيح العبادة الوقتية فإنه لما تعارضت العبادتان الصلاة والوقوف وسعت الشريعة للوقتية ورجحتها على ما كانت وقتها العمر كله ؛ وفهم الحنفية أن هذا الجمع ليس أمراً بديعاً بل هو على مشاكلته المعروفة فحملوه على الجمع للسفر وأنكره الآخرون وحملوه على الجمع للنسك .

ثم من مسائل الجمع الثاني أنه لو صلى أحد المغرب في عرفة يعيدها قبل طلوع الفجر من يوم النحر فإن لم يعيدها حتى طلع الفجر فإنه لا يعيدها بعده . وهذه المسألة أيضاً من فروع مسألة جواز الزيادة بالخبر فإنه ثبت بالنص القاطع أداء الصلاة في أوقاتها وأن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ومقتضاها اعتبار الصلاة التي صليت في وقتها وعدم إيجاب القضاء عليه ثم جاء خبر الواحد في إيجاب تأخيرها عن وقتها ومقتضاها إيجاب الإعادة إن صليت في وقتها المعروف فلو جوزنا الإعادة بعد الطلوع أيضاً بطل عموم الآية الوقتية رأساً فقلنا : إنه يعيدها إلى طلوع الفجر لأجل الخبر والليل باق ولا يعيدها بعده لأجل النص القاطع فإنه قد صلاها في وقتها فينبغي أن تعتبر بالنص أيضاً ، وبه حصل الجمع بينهما فلم نهمل الخبر بالملكية ولم نترك الآية بالملكية بل راعيناها بقدر ما أمكن وبعبارة أخرى أن العمل بالظني وهو خبر الجمع إنما يمكن إلى وقت الطلوع فقط لأن وقت العشاء باق فإن أعادها فيه حصل الجمع وبعد طلوعه يفوت العمل بالظني ولا يمكن الجمع لفوات الوقت فلا طائل في إيجاب الإعادة بعده ، فإن قلنا بالإعادة بعد الطلوع أيضاً لزم ترك القاطع بفوات الظني وهو غير معقول .

ثم من مسائل الجمع أنه لا يصلي بينهما نافلة ولا شيئاً كما في (المناسك للعارف الجامي) ولم أر تلك المسألة في غير هذا الكتاب وعند مسلم ص ٤١٦ « فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب ثم أناخ كل إنسان بغيره في منزله ثم أقيمت العشاء فصلاها ولم يصل بينهما شيئاً » وفي بعض الروايات : أنهم أناخوا بغيرهم بعد أداء الصلاة . ووجه التوفيق : أن

بعضهم فعل كذا . وبعضهم فعل كذا . ومن مسائله أن الجمع في المزدلفة بأذان وإقامة إلا إذا وقعت الفاصلة بين الصلاتين فإنه يقيم للثانية أيضاً كما مر في رواية مسلم .

باب غسل الوجه الخ

الغرفة كاللقمة بمعنى اسم المفعول والغرفة بالفتح لليرة وهو الأفصح .

« قوله فرشاً على رجله اليمنى » وإنما عبر بالرش لأنه ضرب بها على رجله وغسلها شيئاً فشيئاً وعن ابن عباس رضي الله عنه عند أبي داود ص ١٦ : فأخذ حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل فغسلها بها ثم الأخرى مثل ذلك ولعله في واقعة أخرى وإنما نقلتها ليعلم أنه قد يحتاج إلى الرش ولا يكتفى بالإسالة .

باب التسمية على كل حال الخ

واعلم أنه لم يذهب إلى وجوب التسمية أحد من الأئمة إلا ما نقل عن أحمد رحمه الله تعالى في رواية شاذة مع ما ثبت عنه في الترمذي أنه لم يثبت في هذا الباب شيء . وإذا أقول : لا بد أن يكون في الباب رواية قابلة للعمل عنده ، وإن كان في أدنى مراتب الحسن وإلا لم تجيء عنه تلك الرواية وتفرد الشيخ ابن الهمام منا واختار الوجوب وقال : إن الأحاديث فيه لتعاضد بعضها ببعض بلغت مرتبة الحسن فأنجز الضعف بتعدد الطرق ولعل البخاري أيضاً اختار الوجوب كما اختاره رفيقه في السفر داود الظاهري وكنت أرى أنه ليس رجلاً محققاً فلما طالعت كتبه علمت أنه عالم جليل القدر رفيع الشأن . وإنما لم يسم الوضوء أثلاً يكون إشارة إلى تحسين الأحاديث التي وردت في هذا الباب عنده . وحديث الترمذي ليس قابلاً عنده لترجمته أيضاً فانظر رفعة المصنف رحمه الله تعالى أن ما يخرج الأئمة تحت أبوابهم لا يذكره المصنف رحمه الله تعالى في تراجمه بل لا يجب أن يشير إليه أيضاً مع أن في نيته إثبات التسمية عند الوضوء . إلا أنه لما لم يكن عنده حديث معتبر في هذا الباب خاصة تمسك من العمومات ، وأدخل الوضوء تحتها وضم معه الجماع ليعلم أن التسمية لما كانت مشروعة قبل الجماع فإن تكون قبل الوضوء أولى . فكأنه استدلال من النظائر . وقد يخطر ببال : أن المصنف رحمه الله تعالى مع كثرة قياساته كيف يذكر القياس ١٤ ثم ظهر لي أنه يعمل بتنقيح المناط ولم يذبه عليه أحد من الشارحين فالحديث وإن ورد في جزئية واحدة من الجماع لكنه بعد تنقيح المناط صار عاماً فبوب بالتسمية في كل حال . قلت : والنظر المعنوي يحكم بوجوب التسمية

عند الإرادة قبل دخول الخلاء لا بعد الدخول فيه كما يتوهم من ظاهر لفظه . قلت وروى المصنف رحمه الله تعالى في (أدب المفرد) بلفظ : إذا أراد الدخول صراحة .

باب لا يستقبل القبلة الخ

قالوا : إن الحديث لأهل المدينة ولمن كانت قبلتهم على سمتهم . ثم إن الظاهر أن البخاري اختار مذهب الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى ، ولا يدري أنه اختار تفاصيلهم وفروعهم في تلك المسألة أيضاً أم لا ؟ أما استثناء المصنف رحمه الله تعالى فماخوذ من حديث (ابن عمر رضي الله عنه) عندي وليس مأخوذاً من حديث (أبي أيوب رضي الله عنه) كما تكلف فيه بعضهم فقال : إن الغائط يقال للصحراء والفضاء ، فكأن هذا الحديث لم يرد في البنيان ، وإنما جاء فيما ذهب لحاجته إلى الصحاري والفيافي قلت : بل الغائط في اللغة الأرض المظلمة والمنخفضة وإنما كانوا يتحرون مكاناً منخفضاً ليحصل التستر ، وهكذا العمل في أهل البوادي إلى يومنا هذا .
*
وحيث صار الحديث حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لأن الانخفاض يكون كالبنيان كما فعل ابن عمر رضي الله عنه فأناخ راحلته وبال إليها . ثم إن الراوي فهم غير ما فهموه فعنه عند الترمذي « فقدما الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت مستقبل القبلة فنحرف ونستغفر الله » فهذا أبو أيوب جعل النهي على عموم البنيان والصحاري سواء ومن العجائب ما نسب ابن بطال إلى البخاري أنه ليس في المشرق والمغرب عنده قبلة على البسيطة كلها . قلت وكيف نسبه إليه مع أن أهل بخاري إنما يصلون إلى المغرب ؟ فهل خفي على مثل البخاري قبلته مدة عمره ۱۱۹ وإما توهم من عبارته في أبواب القبلة ليس في المشرق ولا في المغرب قبلة وسيجيء شرحه في موضعه . واعلم أن المذاهب في هذا الباب عديدة ذكرها العلماء ونذكر ههنا مذاهب الأئمة الأربعة فقط : فذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى : كراهة الاستقبال والاستدبار في البناء والفضاء تحريماً . وهو إحدى الروايتين عن أحمد . والرواية الأخرى عنه جواز الاستدبار مطلقاً مع كراهة الاستقبال مطلقاً . وهو رواية عن أبي حنيفة كما في الهداية وفي (النهر الفائق) قيل إنه كره تنزيها ومثله في المسوى والمصنف . ومذهب الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى كراهتهما في الفيافي دون البنيان فكأنهما فرقا في حكم الفيافي والبنيان ولم يفرقا بين الاستقبال والاستدبار على خلاف ما روى عن أحمد رحمه الله تعالى فإنه فصل بين الاستقبال والاستدبار ورأى أمرهما في الكنف والصحاري سواء ولم يعرج إلى تفصيل بين الصحراء والبناء . وحجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى في هذا الباب : حديث (أبي أيوب رضي الله عنه) وهو أصرح وأصح وأنص وأمس بالمقام . وحجتهم إجمالاً : حديث

ابن عمر رضي الله عنه وجابر رضي الله عنه عند الترمذي وحديث عراك عند ابن ماجه . أما حديث (ابن عمر رضي الله عنه) فلفظه قال « رقيت يوماً على بيت حفصة رضي الله عنها فرأيت النبي ﷺ على حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة » وأما حديث (جابر رضي الله عنه) فلفظه قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة بيول فرأيت قبل أن يقبض بعام يستقبلها . وأما حديث (عراك) فلفظه على ما رواه ابن ماجه عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت عن عراك بن مالك عن عائشة قالت ذكر عند رسول الله ﷺ قوم يكرهون أن يستقبلوا بفرجهم فقال أراهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدتي القبلة .

وأجاب الحنفية عن حديث (ابن عمر رضي الله عنه) و (جابر رضي الله عنه) أنهما فعلان والفعل لا يعارض القول كما بسط في الأصول . قلت : ولا أحب هذا العنوان لأن فعله ﷺ أيضاً حجة كقوله فغيرته إلى أنهما حكايتهما حال لا عموم لهما وحديث (أبي أيوب) نص في الباب وتشريع في المسألة وحكم على وصف معلوم منضبط وهذه الأحاديث لم يعلم سببها بعد فكيف يترك ما هو معلوم السبب بما جهل سببه ؟ وكيف يهدر الناطق بالساكت ثم نظمت هذا الجواب وقلت :

يا من يؤمل أن تكون له سمات قبوله
خذ بالأصول ومن نصو ص نبيه ورسوله
نصاً على سبب أتى بالساكت المجهوله
دع ما يفوتك وجهه بالبين المنقوله
وخذ الكلام بغوره لا عرضه أو طوله
ليس الوقائع في شرا ئعه كمثل أصوله
لتطرق الأعذار في فعل خلاف أصوله

وحاصله : أن مارآه ابن عمر ورواه لا يدري أنه كان لنسخ النهي به أو لتخصيصه بالبيان أو لعذر اقتضاه المكان أو كان بياناً للنهي أنه ليس للتحريم مع أن نظره في هذا الحال لا يمكن أن يكون محققاً بل لا بد أن يكون ارتجالاً ومن يجترئ على رسول الله صلى الله عليه وسلم فينظره في هذا الحال إلا أن يكون ساهياً أو خاطئاً .

وهو عند البخاري أيضاً أنه رآه محجوباً عليه بلبن فحيثئذا كثر ما يمكن أن يكون رأى منه ﷺ وهو في هذا الحال رأسه الشريف فقط مع أن العبرة فيه للعصود دون الصدر فأمكن أن يكون منحرفاً بهضوه ومستقبلاً بوجهه وصدره ، ثم لو سلمناه فما الدليل على أن استقباله ﷺ كان يبنى

على ما فهمه ابن عمر رضي الله عنه ؟ وإنما هو اجتهاده وفهمه وظنه وليس عنده غير تلك الرؤية المشبهة بشيء ، وقد عارضه فهم أبي أيوب رضي الله عنه كما علمت على أن في حديث ابن عمر رضي الله عنه شيئاً آخر ذكره أحمد رحمه الله تعالى كما في العيني ولم أكن أفهم مراده إلى زمان ولم ينتقل إليه أذهان عامتهم وبعده يخرج حديثه عما نحن فيه رأساً وينتقل إلى باب آخر ، وهو : أن محط حديثه المعارضة بمن رأى الكراهة في استقبال بيت المقدس ولا بحث له عن استقبال البيت قصداً ، ويتضح ذلك من سياق ساقه مسلم عن عمه واسع بن حبان قال « كنت أصلي في المسجد وعبد الله ابن عمر مسند ظهره إلى القبلة فلما قضيت صلاتي انصرفت إليه من شق فقال عبد الله يقول ناس إذا قعدت الحاجة تكون لك فلا تقعد مستقبل القبلة ولا بيت المقدس » انتهى فهذا يدل صراحة على أن كلامه إنما هو مع من كان يكره استقبال بيت المقدس ويعده كالأقبلة وقد روى عنه عليه السلام في النهي عن الاستقبال بهما أيضاً ، فعند (أبي داود) عن معقل بن أبي معقل الأسدي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبليتين بيول أو غائط فابن عمر رضي الله عنه إنما يمارض بمن يعد كراهة استقبال بيت المقدس أيضاً كالبيت ولا تعلق له بمسألة البيت قصداً ولذا تعرض عند بيان رؤيته إلى بيت المقدس فقط وما في بعض الروايات مستدبر الكعبة فهو لزومي ويبنى على تحقيق السمات وكونهما على طرفين بحيث يوجب استقبال أحدهما استدبار الآخر وذلك غير معلوم وإنما أراد به ابن عمر رضي الله عنه التقريب وما يترأى في بادىء النظر فقط ومسألة الاستدبار والاستقبال تبنى على تحقيق ذلك السمات في نفس الأمر ولا تتحقق إلا أن يحققها علماء الجغرافيا كذلك وعرض البلدتين (مكة) و (بيت المقدس) يختلف على أنه لا يرد علينا لما مرت رواية عن الإمام في جواز الاستدبار (١)

(١) قال الحافظ فضل الله التوربشتي (في شرح المصابيح) : النظر يقتضي النسوية بين الصحاري والأبنية لأننا لم نجد للنهي وجهاً سوى احترام القبلة وبما يؤيد ذلك كراهة مواجهة تلك الجهة الشريفة بالبراق والنخامة واستحباب صياتها عما يستخف بالحرمة وهذا حكم لا يغير بالبناء وأما ابن عمر رضي الله عنهما ففي بعض طرقه الصحاح أنه قال يقول ناس إذا قعدت للحاجة فلا تقعد مستقبل القبلة ولا بيت المقدس ولقد رقيت على ظهريت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقبلاً بيت المقدس لحاجته ففي هذا الحديث لم يذكر استدبار القبلة وإنما أنكر على من قال بالنهي من استقبال بيت المقدس . وأما حديثه الذي ذكرناه وفيه استدبار الكعبة فيحتمل أنه كان قبل النهي ويحتمل أنه كان قد انحرف عن سمت القبلة شيئاً يسيراً بحيث خفي على ابن عمر رضي الله عنه أمره : فإن قلت : إذا كان مستقبل البيت المقدس فقد استدبر الكعبة لأنهما مسامتان في المدينة لأن المدينة متوسطة بين مكة وبيت المقدس وكلاهما في ناحية الشمال كما يرى ذلك في مسجد القبليتين

قلت : والأحسن عندي أن يجمع بين روايات الإمام أيضا كما يجمع بين الأحاديث فتقام المراتب ويقال إن كراهة الاستقبال أشد من كراهة الاستدبار وبه حصل الجمع بين الروایتين (١)

الذي نسخ فيه قبله بيت المقدس بنى فيه محراب كل منهما مسامتا للآخر . قلنا ليس الأمر كذلك في التحقيق وما يدل على ذلك أن سمت القبلة بالمدينة لا يقع على السواء من سمت بيت المقدس بل بينهما مباينة وإن ذكره بعض العلماء بناء على الظاهر فذلك مبنى على التقريب . ولقد وجدت بعض أهل العلم ذكروا في كتبهم أن من استقبل بيت المقدس بالمدينة فقد استدبر الكعبة وكنت أرى الأمر بخلافه لما شاهدت من التفاوت بين الموضعين في القبلة باستبانة آياتها من مطالع البروج ومغاربها ومع ذلك فلم أعتمد على تلك المقايسة والشواهد الحسية حتى سألت أهل المعرفة بطول البلاد وعرضها عن ذلك فبينوا لنا بالشواهد الهندسية تفاوت ما بين البلدين أعنى المدينة وبيت المقدس ثلاث فوجدنا طول المدينة على (خمس وسبعين درجة وعشرين دقيقة) وعرضها على (خمس وعشرين درجة) وطول بيت المقدس على ست وستين درجة وعشرين دقيقة وعرضها على (اثنتين وعشرين درجة ودقيقتين) وطول مكة على (سبع وستين درجة وثلاث وثلاثين دقيقة) وعرضها على (إحدى وعشرين درجة وأربعين دقيقة) وإنما أضربنا عن بيان ذلك تحقيقاً لأنما لم نقبس من ذلك العلم ما نحل به عقدة الاشكال ولا نحب أن نكون بصده فاكْتَفِينَا بالنقل عن يتعاطاه فنأحب الوقوف عليه بالبرهان من طريق الحساب فليراجع أهل الفن فإنه يجد الأمر على ما ذكرناه اهـ

(١) قلت ثم رأيت أكثر روايات الباب ساكتة عن ذكر الاستدبار بخلاف الاستقبال فإنها ليست رواية في هذا الباب إلا وقد هي فيها عن الاستقبال فلعل رواية جواز الاستدبار جاءت عن إمامنا من مثل هذه الأشياء ثم ما السر في اختلاف صنيع الحديث فإنه قد يذكر السهي عنهما وقد يقتصر على النهي عن الاستقبال فقط ويترك السهي عن الاستدبار كأنه جائز ففيه سر عظيم سيذكره حضرة الشيخ رحمه الله في أوائل كتاب الصلاة في باب ما يستر من العورة إن شاء الله تعالى . قلت ويخذه في قلبي ما عند أبي داود عن مروان الأصغر قال رأيت ابن عمر رضي الله عنه أناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يقول إليها فقلت يا أبا عبد الرحمن اليس قد نهي عن هذا ؟ قال بل نهى عن ذلك في الفضاء فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يستر فلا بأس لأنه يدل على أنه اختار تفصيل الشافعية وأن استقبال البيت عند السترة جائز فإن كان الاستقبال بعد السترة في الصحارى جائزاً عند الشافعية أيضاً لما أنها تصير كالبيئات فذهب عني مذهبهم وإلا فقريب من مذهبهم مع شيء من المغايرة وكيفما كان إذا علم من مذهبهم فكلامه مع واسع بن حبان عند مسلم ينبغى أن يحمل على جوازهما عنده في البيئات مطلقاً سواء كان بيت المقدس أو الكعبة شرفها الله إلا أن يقال إن أحمد إنما تعرض إلى بيان محط الكلام في مكائله هذا إلا إلى مذهب كائناً ما كان إلا أن معارضة بمن كان يرى استقبال بيت المقدس مكروهاً فقط وحينئذ لا تنق في فائدة للأحناف رحمهم الله «بل يبقى حجة عليهم كما كان ولم أرد بهذا الكلام غير التنبيه على أن حديثه إنما يخرج عن موضع النزاع إذا قرر مراده كما

وأما حديث (جابر) رضى الله عنه ففيه بعض ما مرّ في حديث ابن عمر رضى الله عنه مع أن الظاهر أن رؤيته كانت في سفر من أسفاره في الصحارى دون البنيان لأنه لم تكن له قرابة من النبی صلی الله علیه وسلم ليكون طوافه على النبي صلی الله علیه وسلم كأهل البيت فالظاهر أن يكون

قرره أحمد رضي الله عنه فإنه حينئذ لا يبقى حجة علينا وأما إذا كان كلامه ناظرًا إليهما كما علمت فهو حجة باقية تحتاج للتفصي عنها إلى وجوه ذكرت من قبل

ثم هذا وإن كان مفيداً للشافعية من طرف ولكنه مضر لهم من طرف آخر لدلالته أن العمل الشائع في زمن مروان كان كذهب الحنفية وكان استقبال البيت إذ ذاك خاملاً خمولاً أفضى إلى إنكاره على ابن عمر رضي الله عنه ولو كان الاستقبال أمراً مباحاً عندهم كما قاله الشافعية لما كان لهذا الإنكار معنى فعلم أن فيه ندرة وخمولا كندرة وضع السواك موضع القلم عند الصلاة على زيد بن خالد عند الترمذى وقد زعم بعضهم أنه مفيد للشافعية مع أن الراوى إنما تعرض إلى نقله لندرة فعله لا لبيان السنة . ثم إن في الفرق بين الاستقبال والاستدبار معنى صحيحاً يعرفه العامة لأن ما ينحط عند الاستدبار إنما ينحط إلى الأرض دون جهة القبلة بخلافه عند الاستقبال ولأن قضاء حاجته والبيت يواجهه أبعد عن الاحترام مما إذا كان يقضيها وهو يستدبره وهذا معنى صحيح يفهمه كل ذى فطرة سليمة ولذا منع عن البصاق نحو القبلة فإن البيت يواجهه والمناجاة قائمة بينه وبين القبلة وعن مسح الحصى في الصلاة لأن الرحمة تواجهه ففي المواجهة معنى ليس في غيرها ومعنى قول ابن عمر رضي الله عنه نهى عن ذلك مجهولاً أنه ليس فيه عنده نهى صريح إنما هو اجتهاده من نظرة نظرها إلى رسول الله ﷺ وهو قاعد لحاجته ولو كان عنده حديث مرفوع لآتى به لاسيما عند المعارضة وإنما لم يتعقبه مروان بعده لأنه ليس من دأب السلف سيما بحضرة ابن عمر رضي الله عنه فإنه صحابى جليل القدر ولعلك علمت أن بناء المذهب على التشريع العام والقانون الكلى أولى من بنائه على واقعة أو واقعتين ، فإن الوقائع الجزئية لا تنكشف وجوهها وأسبابها وربما يكون تحت الأعذار كما ثبت عنه أنه بال قائماً عند سباطة قوم فلم يذهب أحد إلى أن البول قائماً سنة ، وكذلك ينبغي أن لا يقال بجواز الاستدبار والاستقبال من جهة الوقائع الجزئية بل الواقعة الواحدة فقط مع ورود ضابطة كلية صحيحة صريحة في الباب وهذا هو دأب الحنفية في جميع الأبواب وهذا كمسألة الأول فإنهم لم يختاروا طهارة أبوال مأ كول اللحم نظراً إلى حديث العرينين فإنه واقعة جزئية مع ورود التشديد في الباب فاخثاروه وجعلوه مذهباً وكذلك مسألة الفصل والوصل بين المضمنة والاستنشاق لم يختاروا فيه الوصل لحديث عبد الله بن زيد مع صحته لكونه واقعة جزئية كما سيتضح وذهبوا إلى حديث عثمان وعلى رضي الله عنهما وكذلك حديث القلتين رأوه كالواقعة الجزئية لكونه غير منكشف الوجه والسبب فلم يجعلوه مداراً للطهارة والبجاسة بل طلبوا له محملاً صحيحاً وكذلك مسألة الأوقات المكروهة جعلوا الأحاديث الواردة فيها قدوة ولم يستخفوها لأجل الوقائع الجزئية وهكذا في غير واحد من المسائل

رآه في الصحارى وهذا خلاف ما رآه الشافعية رحمهم الله تعالى .

وأجاب عنهما بعضهم أن النبي ﷺ كان أفضل من البيت قطعاً فجاز له الاستقبال والاستدبار خاصة بخلاف سائر الأمة . قلت : وما ينبغي أن يعلم أن الطريق المختار عند الجواب أن يستشهد بأمر خاص روى في هذا الباب بعينه دون التمسك من العمومات ، وكونه ﷺ أفضل من البيت أمر عام فالتمسك منه على جواز الاستقبال والاستدبار غير مرضى عندي ما لم يؤت بخصوصه التي رويت في هذا الباب بعينه لأنه يجوز أن يقال : إن أفضليته إنما ظهرت في عالم التكوين أما في المسائل فلم تظهر بعد فإنه مأمور بالاستقبال كسائر الناس وكثير من أحكامه في التشريع مثل أمته قالوجه عندي في تقريره أنه محمول على خصوصيته ﷺ لكن لا لكونه أفضل بل لكونه مختصاً ببعض الأحكام من هذا الباب فإذا علمنا خصوصيته في هذا الباب هان علينا أن نحمل استقباله أيضاً على الخصوصية وما وجدنا من خصائصه في هذا الباب ما في المواهب . عن الدارقطني أن عائشة رضي الله عنها سألت النبي ﷺ أبا لا نجد في خلائك شيئاً يا رسول الله قال : أما تعلم أن الأرض تبلغ عذرات الأنبياء عليهم السلام واسناده قوى (بالمعنى) وعند الترمذي في المناقب أنه قال لعلي رضي الله عنه لا يجوز لأحد أن يجنب في المسجد غيري وغيرك أي يمر في المسجد جنباً وحسنه الترمذي وتصدي إليه ابن الجوزي فأدخله في الموضوعات فهما منه أن الروافض لما رأوا فضيلة أبي بكر رضي الله عنه في إبقاء خوخته خاصة أرادوا أن يخترعوا له خصوصية أيضاً فوضعوا له هذا الحديث وردده الحفاظ وقالوا الحديث قوى . ثم ما زلت أفكر في وجه الإباحة لهما خاصة وأقول لعلهما لم يكن لهما طريق إلا من المسجد ثم رأيت في السيرة المحمدية أن موسى وهارون عليهما السلام لما بنيا المسجد في مصر أعلننا أن لا يقعد في المسجد جنباً غيرهما فتبين لي أن جواز الدخول جنباً من خصائص النبوة وإذا تحت الخصائص ذكره صاحب السيرة وعلى هذا أقول : إن مروره صلى الله عليه وسلم من المسجد جنباً أيضاً من هذا الباب وليس من عدم وجدانه طريقاً آخر وإنما رخص علياً رضي الله عنه مع عدم نبوته لما في الصحاح أنت منى بمنزلة هارون من موسى الخ . فلما كان على رضي الله عنه بمنزلة هارون منه أباح له أيضاً ما أبيع له ثم صرح بقوله وإلا أنه لا نبي بعدى ، أنه لا ينبا بعده أحد لئلا يخندع منه دجال من أمته فيضل الناس بغير علم كما وقع لميرزا غلام أحمد القادياني فادعى النبوة وجعله أمه الهادية وتمسك من مثل هذه الأحاديث مع صدعها بخلافه لعنه الله .

ثم مسألة طهارة فضلات الأنبياء . توجد في كتب المذاهب الأربعة ولكن لا نقل فيها عندي

عن الأئمة إلا ما في المواهب عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى نقلا عن العيني ولكي ما وجدته في العيني وفي كنز العمال أن أجساد الأنبياء ثابتة على أجساد الملائكة وإسناده ضعيف . ومراده أن حال الأنبياء عليهم السلام في حياتهم كحال الملائكة بخلاف عامة الناس فإن ذلك حالهم في الجنة فلا تكون فضلاتهم غير رشحات عرق والحاصل : أن هذه عدة خصائصه تتعلق بأحكام الخلائق جنسا أو نوعا فليكن الاستقبال أيضا من خصائصه كإخوانه هذه وهذه الطريق أقرب من ادعاء الخصوصية أولا فإن الذهن إذا تصور بعض خصائصه من هذا الباب تيسر له أن يقيس عليها الأخرى ويلحقها معها .

وأما حديث (عراك) فقد استشكل جوابه على الناس فنازع بعضهم في وصله وإرساله فنقل عن ابن أبي حاتم في المراسيل أن أحمد أعله وقال : إن عراكا لم يسمع من عائشة رضي الله عنها وأجيب أن مسلما أثبت سماعه وأخرج في صحيحه حديثه عن عائشة رضي الله عنها من رواية يزيد ابن أبي زياد مولى ابن عباس عن عراك عن عائشة رضي الله عنها جاءني مسكينة تحمل ابنتين لها أخ قلت : أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أولى بالاتباع في هذا الباب فهذا الحديث وإن كان صحيحا عند مسلم لكنه معلول عند أحمد . وقال الذهبي في ترجمة خالد بن أبي الصلت أنه منكر وصحح البخاري وقفه ثم إن خالداً هذا جعفر بن ربيعة الضابط والحجة في عراك فإنه رواه عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تذكر ذلك ولم يرفعه وأوضح القرائن على وقفه أنه حدث بمجلس عمر بن عبد العزيز عن عراك عن عائشة رضي الله عنها فلم يعمل به رواها الدارقطني من طريق هارون بن عبد الله والبيهقي من طريق يحيى بن أبي طالب كلاهما عن علي بن عاصم حدثنا خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت قال كنت عند عمر بن عبد العزيز في خلافته وعنده عراك بن مالك فقال عمر ما استقبلت القبلة ولا استدبرتها منذ كذا وكذا فقال عراك حدثتني عائشة رضي الله عنها أم المؤمنين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه قول الناس في ذلك أمر بمقعده فاستقبل القبلة وهو عند الطحاوي أيضا ومع ذلك لم يعمل به عمر بن عبد العزيز حتى إن مذهبه أن التغل في جهة القبلة حرام فكيف بالغائط ! وما ذلك إلا أنه رآه موقوفا . ثم إن الحديث أجنب في الباب ولا يرتبط بما روى عنه صلى الله عليه وسلم في هذا الباب لأنه لا يخلو (١) إما أن يكون مقدما على

(١) قال ابن حزم في المحلى : إن حديث عراك عن عائشة رضي الله عنها ساقط ثم نوضح لما كانت فيه حجة لأن نصه ﷺ بين أنه إنما كان قبل لأن من الباطل المحال أن يكون رسول الله ﷺ نهما عن استقبال القبلة بالبول والغائط ثم ينكر عليهم طاعة في ذلك هذا ما لا يظنه مسلم ولا ذو عقل اهـ .

حديث أبي أيوب أو متأخراً عنه فإن كان الأول فقد نسخه حديث أبي أيوب وإن كان الثاني فلا معنى لانكاره عليهم بعد الأمر به بنفسه ولا يتعقل عاقل أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىهم عن الاستقبال والاستدبار أولاً ثم تعجب عليهم حين امثلوا بأمره واتقوا عن نهيه فهذا الحديث يدل على كونه موقوفاً وإنما الأمر أن عائشة رضي الله عنها هي التي تعجبت من فعلهم ثم أمرتهم بما أمرت وليس ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم إن شاء الله تعالى ولعل الدارقطني قد عده من أفراد لمثل هذا (١)

ثم اعلم أنهم اختلفوا في معنى النهي ما هو ليعلم أن التفصيل في النهي أولى أو الإطلاق . فقال قائل : هو إكرام الملائكة وقيل : حرمة المصلين ، وقيل : احترام القبلة (٢) وأيد ابن العربي الثالث بخمسة أوجه ذكرها في الشرح مفصلاً والظاهر أن المعنى هو احترام القبلة لأنه نص عليه من جانبه وقال : لا تستقبلوا القبلة الخ . فذكره بلفظه وأشار إلى أن النهي لأجله ولذا أباحهما لأن التغوط في هاتين لا ينافي معنى الاحترام فقد أخذه طرداً وعكساً وأدار عليه النهي والإباحة كيف والقبلة يوجه إليها عند الصلاة فلا يستقبل بها عند الغائط ؟

ثم إن العيني تمسك للمذهب بما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث حذيفة مرفوعاً من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتقله بين عينيه وإذا كان حال التفل هذا فما بال الغائط ؟ قلت :

(١) قلت وحديث عائشة يدل على أن الكنيف في بيت رسول الله ﷺ لم يكن مبنياً نحو القبلة وإنما حول بعد ما بلغه من الناس ما بلغ والصحيح أنه حوله عائشة رضي الله عنها لا يقال : إن حديث ابن عمر رضي الله عنه أدل على مذهب التساهلية لأنه يدل على أن الكنيف في بيت حفصة كان مبنياً قبل الشام ويلزم للقاعد عليه أن يستدبر القبلة فثبت الجواز في البنيان قلت : وهل عندك فيه غير رؤية ابن عمر رضي الله عنه ؟ وتلك أيضاً كانت مفاجأة مع كونه محبوباً عليه بلينة فكيف يصلح لك أن تبني عليها مسائل الحل والحرمة مع وجود حديث في الباب مسفراً أسفار الصبح ؟ فينبغي أن يرجع في مثل هذه المسائل إلى الأقوى والأناص والأصرح وقد أقر ابن حزم وابن القيم أن جمهور الصحابة والتابعين كانوا يختارون النهي مطلقاً وما نقله الحافظ رضي الله عنه من موافقة الجمهور إياه بعيد عن الصواب إلا أن يكون أراد من الجمهور جمهور الأئمة أي أكثرهم لا جمهور السلف وصرح الفاضل أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي أن الأقرب والأقوى في الباب مذهب الخنفية .

(٢) قلت : وقد ظهر اعتباره في الطواف عريانا أيضاً أعني به أن التعري إذا كان شنيعاً في جميع الأحوال فإنه عند البيت أشنع وإذا كان التعري عنده أشنع كان التخلي إليه أشنع بالأولى وكان هذا من مناسباته والشئ بالشئ يذكر وليس باستدلال

قوله : « يصلون على أوراكم وهي النساء » وهو كناية عن عدم علمه بالمسائل وتصدي الناس في بيان مناسبة بما قبله . قلت : إنه تعريض إلى واسع بن حبان بأنك تستعجب من جلوس مستدبر القبلة وإني رأيت رسول الله ﷺ مستدبراً قاعداً لحاجته كما يتضح من سياق مسلم ولفظه عن واسع : كنت أصلي في المسجد وعبد الله بن عمر رضي الله عنه مسند ظهره إلى القبلة فلما قضيت صلاتي انصرفت إليه من شقي فقال عبد الله يقول ناس الخ وقال الحافظ رحمه الله تعالى لأجل هذا الحديث أن ابن عمر رضي الله عنه رأى منه في حال سجوده شيئاً لم يتحقق عنده فقدمها على ذلك الأمر المظنون ولا بعد أن يكون قريب عهد بقول من نقل عنهم ما نقل فأحب أن يعرفه هذا الحكم لينقله عنه على أنه لا يمتنع إبداء مناسبة بين هاتين المسألتين بأن يقال لعل الذي يسجد وهو لاصق بطنه بوركبه كان

(١) ومن شاء تفصيل المسألة فليرجع إلى رسالة العالم الجليل المولوى محمد يوسف البنورى « فإنه قد أتى فيها بما لا مزيد عليه وهى رسالة عزيزة جداً »

يظن امتناع استقبال القبلة بفرجه على كل حال فأشار ابن عمر رضي الله عنه إلى أن الستر بالثياب كاف كما أن الجدار كاف في كونه حائلاً بين العورة والقبلة اه (١)

باب خروج النساء إلى البراز الخ

قوله « كن يخرجن » وعلم منه أنهن لم يكن يخرجن في النهار قبل نزول الحجاب أيضاً وفي المقام إشكالات عديدة الأول أنه يعلم من رواية الباب أن سودة رضي الله عنها خرجت قبل أن ينزل الحجاب ثم قال عمر رضي الله عنه ما قال وبعده نزل الحجاب ويعلم مما أخرجه المصنف رحمه الله تعالى في التفسير ص ٧٠٧ ج ٢ أنها خرجت بعد ما ضرب الحجاب مع أن الرواية متحدة متناً وسنداً . وأجاب عنه الحافظ بتقسيم الحجاب فنه ما يكون بادناء النقاب عند الخروج وأسميه حجاب الوجوه والثاني أسميه حجاب الأشخاص فما في الباب محمول على خروجها قبل نزول حجاب الأشخاص وما في التفسير محمول على خروجها بعد نزول حجاب الوجوه فصح الأمران . قلت : ولي فيه نظر لأن حديث الباب يدل على أن عمر رضي الله عنه كان يحب التضييق ، ولذا قال قد عرفناك يا سودة رضي الله عنها حرصاً على أن يزل حكم الحجاب أضيق منه وحيثئذ فالظاهر من قوله

(١) قلت والأسهل ما اختاره العيني في شرحه وحاصله لعلك من الدين لا يعرفون السنة إذ لو كنت عارفاً بالسنة لعرفت جواز استقبال بيت المقدس ، ولما ائتمت إلى قول القائلين بعموم النهي عن الاستقبال والاستدبار في الصحراء والبيان وإنما كنى عن الجاهلين بالسنة بالذين يصلون على أوراكم لأن المصلي على الورك لا يكون إلا جاهلاً بالسنة لأن السنة في السجود هو الرفع قوله فقلت لا أدري أي قال واسع لا أدري أنا منهم أم لا ؟ ولا أدري السنة في استقبال بيت المقدس ؟ انتهى مع تغيير يسير وفيه بعد لأنه أراد من الناس في قوله إن ناساً يقولون الخ أمثال أبي أيوب الأنصاري وإنما يصح الكلام معهم في إطلاق النهي في الصحراء والبيان أو اقتصاره على الصحراء فقط لافي بيت المقدس مع أن كلام ابن عمر رضي الله عنه ممن كان إنما كان في بيت المقدس دون عموم النهي فيما أردنا ثم لم يتكشف عدى معنى قوله . والله لا أدري ، ولعله سقطت من البين قطعة من الكلام فليحرر والله تعالى أعلم ثم رأيت في تقرير الفاضل عبد العزيز بما ضبطه من أمالي الشيخ رحمه الله تعالى أن المقصود من التجهيل فقط بأنك لست تعلم طريق السنة فإن لم تكن له مناسبة مما قبله ثم رأيت في القسطلاني مثله وهذا نصه « لعلك من الذين يصلون على أوراكم » أي من الجاهلين بالسنة في السجود من تجافى البطن عن الوركين فيه إذ لو كنت ممن لا يجهلها لعرفت الفرق بين الفضاء وغيره والفرق بين استقبال الكعبة وبيت المقدس قال واسع فقلت لا أدري والله أنا منهم أم لا ؟ أولاً أدري السنة في استقبال الكعبة أو بيت المقدس اه ج ١ ص ٢٧٣ قال الشيخ رضي الله عنه وإنما قال واسع لا أدري أدباً للصحابي .

فأنزل الله الحجاب أن يكون نزل التضييق كما أراده لأن الحجاب بعده عمر رضى الله عنه بما وافق فيه ربه كما في البخارى ص ٥٨ ج ١ ومعلوم أنه لم يكن يحب إلا التضييق مع أنه نزل فيه التوسيع وقال النبي صلى الله عليه وسلم قد أذن لكن الخ كما في الرواية التي بعدها فهذا لا يرتبط من السياق لأن قوله فأنزل الحجاب يشعر بنزول التضييق والرواية الأخرى بعد هاندل على إذن الخروج وكذا لا يلتزم بقول عمر رضى الله عنه وافقت ربي في الحجاب فإن ربه خالفه فيه ولم ينزل فيه التضييق كما أراد فما معنى الموافقة ؟

فالوجه عندى أن الراوى قدم وأخر هنا في سرد القصة والصحيح كما في التفسير أنها خرجت بعد نزول الحجاب وكان عمر رضى الله عنه يحب حجاب الشخص ولم يوافق الوحي فيه وإنما عد الحجاب من موافقاته لنزول حصة منه على وفق رأيه . ثم إن قوله **وَيُنَزِّلُ** قد أذن لكن لم يكن مستفاداً من الآية بل لعله كان من وحي غير متلو أو استنباط منه ولذا لم يذكر نزول آية هناك وسياقه في التفسير ص ٧٠٧ هكذا عن عائشة رضى الله عنها قالت خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب لحاجتها . . . فرأها عمر بن الخطاب فقال : يا سودة أما والله ماتخفين علينا فانكفأت . . . فقالت يا رسول الله إني خرجت لبعض حاجتى فقال لى عمر : كذا وكذا قالت فأوحى الله إليه ثم رفع عنه . . . فقال إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتك فففيه تصريح بأنها خرجت بعد نزول الحجاب وليس فيه أن إذن الخروج كان من وحي متلو ، بل يذكر أن يكون من وحي غير متلو هذا هو الترتيب عندى فاندفع منه إشكال التعارض بين الروایتين وكذا لم يبق في قوله وأنزل الله الحجاب ركة لأنه مقدم في الأصل وإنما أخره الراوى وأوهم ركة وكذا لم يبق في قوله قد أذن لكن قلق لأن الإذن على هذا التقدير ليس مستفاداً من جهة الآية شرحاً لها بل من جهة أخرى بخلاف ما إذا كان الترتيب كما في رواية الباب فإنه يدل على أن الإذن مستفاد من آية الحجاب وأن التوسيع من جهة الوحي فيوهم ركة لأن السياق يوجب نزول التضييق وكذا لا يرتبط مع قول عمر رضى الله عنه فإن قوله إذا كان قبل نزول الحجاب كما في هذه الرواية ونزول الحجاب بعده فالظاهر أنه نزل حسب رأيه ووافق الوحي فيه كما في البخارى عنه وهذا كله لسوء الترتيب ولو كان الترتيب كما في التفسير لم يرد شيء من هذا ومن زاول تصرفات الرواة لا يستبعد ما قلنا وأما من كان عنده علم بدون تجربة فإنه يضيق منه فليكن هكذا فإنه الأولى بشأه وللحافظ رحمه الله تعالى أن يقول إن قوله « فأنزل الله الحجاب » إشارة إلى الحجاب الذى نزل أولاً ولأجله عده عمر من موافقاته لا إلى الحجاب الذى نزل الآن فإنه لم ينزل في هذه الواقعة حجاب الشخص كما كان عمر يحبه ولا شيء .

نزلت في آية الحجاب هي التي نزلت في قصة زينب رضي الله عنها يعني قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي - الخ » فلعلمها هي الدعامة في هذا الباب والبواقي تفصيلها وليعلم أن في قصة زينب رضي الله عنها أيضاً إشكالا فمن أنس رضي الله عنه أن الحجاب نزل بعد ما خرج القوم حين أراد أنس رضي الله عنه أن يدخل بيته الشريف وعنه في تلك القصة أنه نزل الحجاب ثم خرج القوم .

ثم اعلم : أن المشهور بآية الحجاب هي التي نزلت في قصة زينب رضي الله عنها يعني قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي - الخ » فلعلمها هي الدعامة في هذا الباب والبواقي تفصيلها وليعلم أن في قصة زينب رضي الله عنها أيضاً إشكالا فمن أنس رضي الله عنه أن الحجاب نزل بعد ما خرج القوم حين أراد أنس رضي الله عنه أن يدخل بيته الشريف وعنه في تلك القصة أنه نزل الحجاب ثم خرج القوم .

فإن قلت : إن الآية التي نزلت في واقعة زينب رضي الله عنها ليس فيه حجاب الوجوه ولا حجاب الشخص بل فيها أمر ثالث وهو نهى الدخول عليهن ، قلت : ويعلم منها بطريق العكس نهى الخروج عليهم مع استثنائه عند الحوائج (١) ثم اعلم أن هناك آيات أخرى متعلقة بمسألة الحجاب فمنها « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم - الخ » فحكم الرجال والنساء بغض البصر ومنها « يا أيها النبي قل ... يدنين عليهن من جلابيبهن » ومنها « وليضرن بخمرهن على جيوبهن » والجلباب هو الرداء الساتر لجميع البدن والخمار ثوب صغير يلتقي على العناتم وتجعله النساء على رؤوسهن لستر الجيب فإن قلت : أن إدناء الجلابيب يعني عن ضرب الخمر على جيوبهن . قلت بل إدناء الجلابيب فيما إذا خرجت من بيتها لحاجة وضرب الخمر في عامة الأحوال فضرب الخمر أيضاً محتاج إليه . ومنها « ولا يبدن زينتهن - الخ » . قيل : الزينة هي الوجه والكفان فيجوز الكشف عند الأمن عن الفتنة على المذهب وأقوى المتأخرون بسترها لسوء حال الناس . وقيل المراد بها : الزينة المكتسبة من الثياب والحلي فما ظهر منها بعد مراعاة التستر يكون عفواً . قلت : وهو المراد

(١) قلت وإنما أخذ نهى الدخول في العنوان لحال المورد إذ ذاك وقدم في كتاب الإيمان أن القرآن يذكر المسألة مع إشارته إلى المورد للارتباط ويحدث منه الإشكال .

لعلهم ما يفتنون من ذنوبهم أي لئلا تنكشف من ذنوبهم المسكنة . ومنها : وقرن في بيتككن ، الخ والكتاب فيها وإن كان خاصا إلا أن الحكم عام ثم الخروج عند الخراج ليس من تخرج العلماء في شيء إنما تبرجهم أن يخرجوا كالرجال بالوقاحة وعدم التورع فلهذا نسوا آدابهم . . . والله تعالى أعلم بالصواب « اطلاع » وأعلم أن القسطلاني أوضح مراد الحافظ . . . في هذا الموضع فراجع (١)

(١) قال العلامة القسطلاني في المجلد السابع من شرحه ص ٣٣٩ :

قوله « قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن » دفعا للشبهة برفعا للمخرج وفيه تنبيه على أن المراد بالحجاب السترة حتى لا يبدو من جسدهن شيء لا يحسبه أشخاص في البيوت والمراد بالحاجة إلى الخروج في البيع والشراء من تفسير هشام بن عروة وقال الكرماني وتبعه الراوي فإن قلت قال هشام أنه كان بعد ما ضرب الحجاب وقال في كتاب الضوء باب خروج النساء إلى البراءة ، قلت لعله وقع مريين اه ومراده أن خروج سورة للبراز وقول عمر رضي الله عنه لها ما ، قلت لعله وقع الحجاب وقول الحافظ ابن حجر عقب جواب الكرماني . قلت ل المراد بالبراءة ، قلت لعله وقع الحجاب وقول الحافظ وفيه نظر إذ ليس في الحديث ما يدل لذلك ، ولا أعلم . . . الحجاب . . . أن يكون مراده الحجاب الثاني بالنظر للإرادة عمر رضي الله عنه . . . الحجاب . . . فوضع الأذن لمن في الخروج لحاجتين دفعا للشبهة كما صرح به في البيع والشراء . . . مرتين على نوعين وأما قوله أيضا تقدم في كتاب الطهارة من طريق هشام بن عروة . . . ما عاله ، ظاهر روايته الزهري هذه عن عروة يعني روايته هذا الباب وليس كذلك فإن روايته هذا الباب فليس كذلك فإن روايته هذا الباب إنما هي من طريق هشام بن عروة عن أبيه والسابقة المصروفة بالقبلة من طريق الزهري عن عروة فلهذا سبق قلم اه .

(فائدة) ثم أعلم أن شيخى لم يكن يتصدى إلى التوفيق بين ترتيب القصص وإخراج المحامل لها إذا لم تكن مدارا للسئلة وكان يزعمه من باب الرجم بالغيب والرمي في الليل فإن كان مدارا للسئلة كان أرغب الناس في ترتيبه وأبذل الناس جهدا في تهذيبه . ولعمري أنه قدوة حسنة لمن كان يريد الاشتغال بالحديث فإنه كثيرا ما يرى العلماء يعرق جبينهم في ترتيب القصص ويرونه علما لدنيا ومعلوم أن الترتيب على وجهه لا يمكن إلا لمن كان شاهدا الواقعة وشهدا أما من لم يشهدا فإنه لا يزيد إلا ظلمة على ظلمة فجاء واحد وركب من عند نفسه ترتيبا ثم جاء آخر وركب ترتيبا آخر مع أن الواقعة لا تكون إلا على أحد ههذه الوجوه نعم إن كانت مسألة هناك تفزل أو تنقض فلا بد من التوجه إليه .

باب التبرز في البيوت الخ

وإنما ترجم البخاري باستثناء الجدار والبناء فيما مر نظرا إلى هذا الحديث وإنما لم ينتقل إليه أذهان العامة لأنه لم يترجم عليه بذلك والمصنف رضى الله عنه إنما يترجم به على هذا الحديث لأنه قد فرغ عنه مرة وأدرجه فيما سبق (١)

باب الاستنجاء بالماء

واعلم أن الاقتصار على أحدهما جائز والجمع مستحب . وأقوى الشيخ ابن الهمام بسنيته في زماننا لأن الناس لكثرة أكلهم يثلطون ثلطا . وقد ثبت الجمع عن عمر رضى الله عنه كافي (الأم) للشافعي رحمه الله تعالى ويعلم من الروايات المرفوعة إشارة أيضا كافي حديث المغيرة رضى الله عنه أن النبي ﷺ ذهب لحاجة ثم جاءه لطلب الماء ويستبعد أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم جاءه ولم يستنج بالحجر لأنه يوجب التلوث والتنجس . ثم إذا استنجى بعده بالماء ثبت الجمع .

قوله: (غلام) قال الحافظ : إنه ابن مسعود رضى الله عنه . قلت : ولا أدري من أين عينه الحافظ رحمه الله تعالى مع أن الغلام لا يطلق على شيخ كبير السن فإن كان هو لأجل أنه كان خادمه فآخرون أيضا كانوا يخدمونه بمثله على أن في رواية لفظ «غلام من الأنصار» وهو من المهاجرين فالظاهر عندي أنه رجل آخر والله تعالى أعلم .

باب من حمل معه الماء لطهوره

يعنى أن هذا القدر من الإحسانة جائز فلو حمل ماء لمقتدى وسع له والصب أيضا غير مكروه وكره ذلك .

(١) قلت : ولعل المصنف رحمه الله تعالى لم يترجم على هذا الحديث بالاستثناء لأنه رأى فيه ضعفا وعلم أنه لا يقوم دليلا على جوازهما في البناء لوجوه مردد كرها فيما سبق فالمسألة التي كانت فيه عنده ترجم بها وهو التبرز في البيوت . ونحن أيضا لا نتكره أما مسألة جواز الاستقبال والاستدبار في البنيان فلا دليل عليه فيه فلذا أغضض عنه وهذا من دأب المصنف رحمه الله تعالى أن يخرج حديثا في كتابه في مواضع ثم لا يترجم عليه إلا بمسئلة يمكن أن يستبسط منه عنده فهذا صنيع المصنف رحمه الله تعالى مفيد لنا إن شاء الله تعالى والحاصل : أنه اختار تفصيل الشافعية ولم يخرج له حديث ابن عمر وإذا أخرج حديثه لم يترجم بهذا التفصيل بل ترجم بغيره فدل على أن حديث ابن عمر لا دليل فيه على مذهب الشافعية عنده فذقه ان شئت وأشركني في دعواتك الصالحة إن كنت من الشاكرين .

قوله: «أليس فيكم» الخ وأخذ منه المصنف رحمه الله تعالى أن النبي ﷺ كان يستخدم من أصحابه في مثل هذه الأشياء .

قوله: «والوسادة» وفي بعض النسخ السواد ومعناه التجوى فإنه لشدة وروده كان يعد من أهل بيته حتى أنه لم يكن له إلى الاستئذان حاجة .

قوله «حمل العنزة» العنزة (ده لكرى جس مين شام لكى هو)

باب النهى عن الاستنجاء بالخ

قوله: « فلا يتنفس في الإيذاء» بل ينبغي أن يتنفس في الخارج ولذا أقول: إن الشريعة التي تنهى عن التنفس كيف تتحمل الوضوء والشرب من الماء وفيه لحوم الكلاب والنتن والحيض قوله: «فلا يمس ذكره» واعلم أن المس ظاهر وإنما عبر بالمسح في استعمال الحجارة على عاداتهم فإن السلف لم يكونوا يستنجون كما يستنجون في بلادنا من المشى والتنحنح لقطع التقطير لكونهم أقوياء فكان يكفي لأحدهم المسح في البول كما في الغائط فحصل الفرق بين المس والمسح ومن غفل عن عاداتهم يضطرب فيه .

باب لا يمسك ذكره يمينه إذا بال . النهى عن الإيمساك عام عند البول وغيره .

باب الاستنجاء بالحجارة

نقح مناطه أبو حنيفة رضى الله عنه بكل شيء طاهر تافه قالع للنجاسة وعمم مع أنه لا يرد في الحديث إلا الحجارة . وقد علمت أن تنقيح المناط يجرى في المنصوص أيضاً وعلمت أيضاً أن طريق تعلم صاحب النبوة هو التعليم بالعمل فما أراد أن يعلم أمته عمل به وأمرهم باقتدائه لا بأن يهيء عبارة مطردة منعكسة ثم يعرضها على الناس فإنه طريق محدث غير فطرى فاستعمل الحجارة على عاداتهم ولكونها سهلة الوصول وكان الغرض أعم منه وذهب داود الظاهري أن غيرها لا يجزى عنه . قوله: «وكان يلتفت» هذا من الآداب . قوله: (استنفض) أراد به إزالة النجاسة .

باب لا يستنجى بروث

قوله: « ليس أبو عبيدة » ، ذكره مع أن الترمذى رجحه وخالف فيه شيخه البخارى وادعى أن حديث أبي إسحق عن أبي عبيدة عن عبد الله الخ أصح عنده من حديث زهير هذا وذكر له وجوها في جامعه . ومال الحافظ رحمه الله تعالى إلى ترجيح طريق زهير كما رجحه البخارى وأجاب عما أورده الترمذى .

قوله « وألقى الروثة » واعلم أنهم اختلفوا في عدد الأحجار فقال الشافعية إن التليث واجب والإيتار مستحب فلو استعمل رجل الحجرين وأتقى يستنجى بثالث وجوبا عندهم لا عندنا . وعندنا القلع واجب والتليث والإيتار مستحب كما هو في (البحر) شرح الكنز وينبغي للشغل بالحديث أن يؤيد ما في البحر ليكون مذهبنا أقرب إلى الحديث . ثم الحافظ رحمه الله اعترض على الطحاوي بأن التمسك منه على الاستنجاء بالحجرين لا يصح لما ثبت فيه من زيادة « وأتقى بثالث » قلت : إن كان هذا اعتراضاً على الطحاوي فهو على الترمذي أيضاً لأنه أيضاً بوب عليه بالاستنجاء بالحجرين فلم أنه لم يقبل تلك الزيادة . ولنا ما عند أبي داود من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج الخ والإيتار بإطلاقه يشمل الثلاث فما فوقه . أما استدلال صاحب الهداية منه على نفي سنية العدد بأن الإيتار يحصل من الواحد أيضاً فغير ناهض ، لانا لو حملنا الإيتار على الواحد أيضاً لزم نفي الاستنجاء رأساً لأنه إذا كان الواحد أيضاً تحت الاختيار فقد آل الخيار إلى نفس الاستجمار مع أنه واجب اتفاقاً وهو كما ترى . على أنه لم يثبت عنه عليه السلام الاكتفاء بالواحد فحملة على الواحد مشى على مجرد اللفظ . وكذا حمل البيهقي على ما فوق الثلاث لإبطال لغرض الشارع وإخلاء الشيء من نوعه . والذي تحصل لي من روايات هذا الباب هو أن مقصود الشارع هو الإيقاع وإزالة النجاسات والثلاث يجرى عنه في الأغلب فجاء ذكره لهذا والوترية مطلوبة في الأحوال كلها فروعيت في هذا الباب أيضاً . ولما كان الثلاث فيه الاجتزاء والوترية معاً كثر ذكره في الأحاديث فذكر الثلاث لكونه قالماً ومجزئاً لا لكونه واجباً . ويشهد له ما أخرجه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها : فليذهب معه بثلاثة أحجار فإنها تجزى عنه فأشار إلى أن المطلوب هو الإيقاع والتليث بعينه للإجزاء . وأما أن الوترية مطلوبة فلما ورد « إن الله وتر يحب الوتر » وحينئذ حمل قوله فليوتر على ما فوق الثلاث ابتداء كما حمله البيهقي إعدام لغرض الشارع فإنه لم يرد به الثلاث فما فوقه لكونه عدداً مخصوصاً ، بل أراد الوترية وجعلها مقصودة . نعم الثلاث محبوب لكونه أقرب إلى الطهارة ولتحقق الوترية فيه . ثم العجب منهم حيث ورد ذلك العدد بعينه في كثير من الأحكام فلم يروه واجباً في الحديث (أما الطيب فاغسله عنك ثلاث مرات) قال النووي : إنما أمر به مبالغة في الإزالة فإن حصلت بمرة كفته . وهكذا في غير واحد من المواضع وهو التمسك للحنفية في عدد الثلاث للتطهير في النجاسات الغير المرئية وأما في المرئية فيكفي عندهم إزالتها ولا عدد فيها . وبعبارة أخرى أن الشريعة إذا وردت بالإيتار أعلنت معه بالاختيار وقالت من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج . وإذا وردت بالتليث ذكرت معه الإجزاء والاكتفاء وهو قوله فإنها تجزى عنه فخرج أن التليث أيضاً مستحب كاستحباب الإيتار،

وإن كان التلث للإجزاء والإيتار لتحصيل الوترية ، وصار لإجزاء التلث واستحباب الإيتار مشروحين بالحديث بدون كلفة وخرج الوجوب من البين .

قوله « هذا ركس » وقد وقع عند ابن ماجه بدله (رجس) وفي النهاية الركس شبه المعنى بالرجيع . قال تعالى (أركسوا فيها) أى ردوا . وقال ابن سيد الناس ركس كقوله « رجع » يعنى نجسا لأنها أركست أى ردت فى النجاسة بعد أن كانت طعاما . وقال الخطاى الركس الرجيع (من رجع من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة وفى رواية ركيس فعيل بمعنى مفعول فإذن هو وصف لاحكم وترجمته (مراهوا) ومآله إلى النجاسة وعلى هذا يدور الحكم على هذا الوصف فكل ما يكون ركسا يكون نجسا وحينئذ يكون حجة لنا على نجاسة الأزبال مطلقا سواء كانت لما كول اللحم أو غيره لانا علمنا العلة من جهة الشرع وهى تصدق على الأزبال فإياها ركس فتكون نجسا لا محالة بخلاف الرجس فإنه لا يفيدنا وإن كان صادقا فى نفسه وذلك لكونه حكما على تلك الروثة فيقتصر على موردده ، ولم تعط فيها ضابطة من صاحب الشرع ، لنستعمله فى المواضع الأخر ، بخلاف الركس فإنه وصف حسى فيدور عليه الحكم حيثما دار . ولعل الرجس رواية بالمعنى لأن مآل الركس هو الرجس كما علمت . ثم إن قلنا إن الرجس أيضا وصف بمعنى (بليدى) فهو وصف غير منضبط لأنه محول إلى الطبائع ويحتاج إلى الاستقراء فلم تحصل منه ضابطة نعم لو كان الرجس منضبطا لصلح أن يعلل به أيضا وفى رواية ابن خزيمة أنها كانت روثة حمار ونقله الشوكانى فى النيل (١) وسهى فيه حيث جعله رفوعا فلا يبقى حجة لنا لأن معناه حينئذ أن كونه ركسا ورجسا لأجل كونه روثة حمار وهو حيوان غير ما كول اللحم فلا يلزم منه نجاسة زبل ما كول اللحم وهو فى الحقيقة من جهة الراوى كما فى الفتح فإنه يذكر فى بيان القصة أن الروثة التى جاء بها كانت روثة حمار فهذا بيان واقعة منه لا تعليل من النبى ﷺ فاحفظه وقد تكلم ابن تيمية رحمه الله تعالى على المسألة فى نحو خمس وثلاثين ورقة واختار طهارة أزبال ما كول اللحم وقد أجبت عن كلامه فى ورقة .

باب الوضوء مرة مرة

وقد ثبت عنه ﷺ الوضوء مرة مرة ومرتين مرتين وثلاثا ثلاثا إلا أن السنة الكاملة ثلاثا

(١) واعلم أن نيل الأوطار مأخوذ من أربعة كتب : فتح البارى . وتلخيص الحبير . ومجمع الزوائد وشرح الترمذى للعراقى . وقد استفاد شيئا من الرضى . وقد وافقنا فى المسألة ابن حزم وقد عرف منه أن قلبه كسيف الحجاج . كذا فى تقرير الفاضل عبد العزيز عما ضبطه من إملاء الشيخ رحمه الله تعالى زيادة .

ثلاثا . ثم لو تركه أحد يائمه أم لا ؟ فهذه مسألة لا أتعرض إليها فإنه أمر عظيم ؛ نعم أقول : إن الترك بقدر ما تركه النبي ﷺ جائز فإن ترك التلث واعتاد به منع .

باب الوضوء ثلاثا ثلاثا

ولعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم اختلفوا في بعض صفات وضوء النبي ﷺ في زمن عثمان وعلى رضي الله عنهما فاحتاجا إلى إراءة صفة وضوئه ﷺ وظاهر حديثهما الفصل كما هو مذهب الحنفية .

قوله « ثم أدخل يمينه في الإنياء » لما يأتي من قوله صلى الله عليه وسلم إذا استيقظ أحدكم وما يتعلق به . وإنما غمس يده في الإنياء لأن إنياءهم لم يكن له أذن يومئذ والأذن ترجمته (لوثي) قوله « ثم صلى ركعتين » أي تحية الوضوء .

قوله « لا يحدث نفسه » ومر عليه الطحاوي في (مشكل الآثار) وقال : إن الأفصح نفسه بالنصب قال بعضهم : إن المراد بتحديث النفس هو ما كان له فيه دخل واختيار فالخواطر غير المكتسبة تبقى خارجة وصاحبها يكون مشغولا في قضية الحديث . قلت : لا حاجة إليه وليكن النفي عاما كافي الحديث وإن كان أمرا عسيرا لكنه إذا كان في النوافل فلا بأس فإنه يشدد في النوافل ما لا يشدد في غيرها لكونها معاملة المرء ونفسه .

قوله « غفر له » وأطلقه المتقدمون وفصل فيه المتأخرون .

قوله « ما بينه الخ » وعند مسلم إلى صلاة أخرى وعند المصنف رحمه الله تعالى في كتاب الرقاق ص ٩٥٢ ج ٢ عن عثمان رضي الله عنه في آخره .

قوله « فلا تغتروا » وهو يرجع إلى معنى قوله لثلا يتكلموا فيبين أن الوعد بهذا الإطلاق موضع الاعتذار فلا ينبغي الغفلة عن الأعمال فإن المغفرة إنما تحل بالمجموع والمجموع مكفر للمجموع وهو غير معلوم في الدنيا فلا ينكشف الأمر إلا في المحشر فلا تغتروا بهذا الوعد ولا تظنوا أن هذا القدر من العمل يكفي للنجاة فلم منه أنه شيء اعتذار لا موضع قرار فإذن هذا الحديث أيضا في فواضل الأعمال لا في فرائضها ومعنى الاعتذار أن يغتر بهذا الوعد ولا يرغب في فضائل الأعمال

باب الاستنثار

قالوا : وهو من النثرة والاستفعال بمعنى تحريك الثرة والظاهر عندي أن يكون من النثر .

قوله « من استجمر » والجمهور على أن معناه استعمال الحجارة وما نقل عن مالك أنه تجمير الكفن فإنه لا يليق بشأنه ومثل هذه النقول البعيدة توجد في مطاوي الأسفار وبطون الأوراق فلا يعتمد عليها .

باب الاستجمار وترأ

فلو أنق بالرابعة يستعمل الخامسة استحباباً تحصيلاً للإيتار .

قوله « إذا استيقظ أحدكم الخ (١) » ويدخل فيه عدة مسائل من أن الحديث من متعلقات الوضوء أو المياه ، فإن كان من مسائل الوضوء يخرج منه سنية غسل اليدين قبل الوضوء ولا أحفظ فيه حديثاً قولياً وأن النجاسة الموهومة هل لها أحكام التطهير ؟ وأن أمر الغسل هل يختص بنوم من الليل أو النهار أو يعمهما ؟ وأن سبب الغسل ماهو ؟ وأن التثليث ضروري أم لا ؟ وأنه إن غمس يده فيه فهل يفسد الماء أم لا ؟ فاعلم أن ابن رشد تكلم عليه أنه من أي البابين أعنى من باب الوضوء أو المياه فإن كان من مسائل المياه كان محطه صيانة الماء لا غير وهو أولى عندى بقي الغسل قبل الوضوء فيكون من باب الأولى لأن صيانة الماء إذا كان مطلوباً في كل حال كان للوضوء بالأولى فالحديث وإن كان من باب المياه إلا أنه ينجر حكمه إلى باب الوضوء أيضاً . ولا تناقض بين النظرين . والحديث ناظر إلى النجاسات الموهومة وأن لها أحكام التطهير ولذا أمره أن يغسل يده قبل إدخالها في الإئناء ثم إنه لو غمسها فيه بدون الغسل لا يفسد الماء بشرط أن لم يكن على يده أثر نجاسة نعم كره تنزيهاً . وهى الضابطة عندنا فى النجاسات الموهومة كسور الدجاجة المخلاة إلا ما فى المنية . وأمر التثليث عندنا فى النجاسات الغير المرئية خاصة لحصول غلبة الظن بعده بالتطهير وهذا الحديث وأمثاله هو المتمسك فى هذا الباب وعند الترمذى فلا يدخل يده فى الإئناء حتى يفرغ

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى ونقل عن الشافعى رحمه الله تعالى كما فى الأم فى سبب الحديث أنهم كانوا يستنجون بالأحجار والبلاد حارة فإذا نام أحد عرق فلا يأمن النائم من أن تطوف يده على ذلك الموضع النجس اه كذا فى تقرير الترمذى عندنا قلت ففیه دليل على أن أمر الغسل لاحتمال النجاسة ولما كان مدار النجاسة عند المالكية على التغير وعدمه ذكروا فى سبب وروده شيئاً يليق بمختراتهم فقال الباجي المالكي إن النائم لا يكاد أن يسلم من حك جسده وموضع بشرة فى بدنه ومس رقبته وإبطه وغير ذلك من مغاير جسده ومواقع عرقه فاستحب له غسل اليد تنظيفاً وتنزهاً اه وهذا كما ترى جعل مرجع الحديث إلى باب النظافة كما فعله ابن تيمية رحمه الله تعالى مع أنه قد أحسن فى تأويله حيث جعل العلة تطواف اليد وابن تيمية رحمه الله تعالى جعلها ملابسة الشيطان والله تعالى أعلم بالصواب .

ماها مرتين أو ثلاثاً وإنما وسع في الحكم ولم يؤكد لكون السبب أى وجود النجاسة محتلاً أيضاً لحكم بقدر سببه .

والحديث حجة لنا في مسائل المياه وما أنا أذكر مسألة المياه بقدر الضرورة وقد ذكرته تفصيلاً في درس جامع الترمذى فاعلم : أن الماء يتنجس بالتغير إجماعاً وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى بدون فصل بين القليل والكثير وعنه روايات أخرى وعند الشافعى رحمه الله تعالى إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث وإلا تنجس وهو الفاصل عنده بين القليل والكثير ، وعندنا الأمر مفوض إلى رأى المبتلى به فإن رأى أن النجاسة وقعت في جانب وخلص أثرها إلى جانب آخر فهو قليل وإلا فهو كثير في حكم الجارى . وبعبارة أخرى : أن الماء إذا كان جارياً أو في حكم الجارى فهو كثير وما وراءه قليل . واختلفت الروايات عن أحمد رحمه الله تعالى . والحاصل : أن الموقت والمحدد في الباب ليس إلا الشافعية فإن المحدد من لا يحكم بمقدار العلة وهم الشافعية فإنهم قالوا : إن الماء إذا كان مادون القلتين ولو بدرهم تنجس بقليل النجاسة وكثيرها : وإن كان قلتين لا يتنجس ولو برطل منها وهذا هو غاية التحديد حتى أنهم قالوا : إن النجاسة إذا أخرجت من قلى الماء ولم يبق أثرها فالمطروح نجس والباقي طاهر . وأعجب منه ما رأيت في كلمات بعضهم : أن مادون القلتين يتنجس وإن كان الماء جارياً والباقي يبقى طاهراً فهم الذين لا يحكمون بقدر العلة لأن حكم التنجيس إن كان لحال النجاسة فالواجب أن يدار الحكم عليها ويكون الحكم في القلتين وما دونهما سواء . ولكن المدار عندهم هو القلتان . وأما أبو حنيفة رضى الله عنه فليس بمحدد أصلاً كما قرره الطحاوى ومسألة العشر في العشر ليست مروية عن الإمام ، وأمرها معلوم لا تذكركه ثم لا فرق بيننا وبين المالكية إلا أنهم اعتبروا التغير باعتار الحس واعتبرناه بحسب ظن المبتلى به . وأنت إن تأملت ظهر لك إن شاء الله تعالى أن أقرب الأنظار إلى الشريعة هو الإحالة إلى ظن المبتلى به ولا أراك شاكاً في أن ما اعتبرته الشريعة في أكثر الأبواب هو الظن دون الحس ، فإن كان الأمر في الأبواب الأخر هو هذا فليكن في هذا الباب أيضاً كذلك ثم ما من مذهب فيه إلا ويلزم عليه أن يترك حديثاً من أحاديث الباب أو يؤول فيه . فالمالكية يستدلون بحديث بئر بضاعة وأمثاله ويتركون حديث القلتين وحديث النهى عن البول في الماء الراكد وأمثالهما . وهكذا الشافعية يختارون حديث القلتين ويؤولون في الباقي . والحاصل أن كلامهم يأخذ بحديث في الباب ويجعله قاضياً على جميع الأحاديث ويحصر فيه مسألة المياه فيشكل عليه جمع الأحاديث على مورد واحد فتارة يلجأ إلى التأويل هذا وأخرى إلى الإعلال هذا فصار كما قيل ه إداسد منه منخر جاش منخره وأما إمامنا الأعظم فإنه لدقة نظره لم يترك في الباب حديثاً إلا وقد عمل به ووضع على الرأس والعين بدون ريب وقال :

إن الله تعالى خلق المياه على أقسام : فمنها ماء الأنهار ، ومنها ماء الآبار ، ومنها ماء الفلوات القفار ، ومنها ما تحرز في البيوت والديار ، والشرية الفراء قد أعطت لكل منها حكماً فحديث بئر بضاعة إنما ورد في مياه الآبار بعد إخراج النجاسة عنها لإحالة كونها فيها . وحديث القلتين في مياه العيون التي في الفلوات ويكون لها نبع من تحتها وإخراج من فوقها ويبقى في الصحارى على طريق الدوام يستقي منه الناس يردون عليها ويصدرون عنها ولا يكون فيها يقين النجاسة غير أنها لما لا تكون مصونة محفوظة تسبق الأوهام إلى نجاستها ويتنزه العامة عن استعمالها . وحديث ولوغ الكلب وأمثاله في المياه المقطوعة المحرزة في الأواني . ولذا أخذها الحديث في العنوان وقال طهور إناء أحكم إذا ولغ فيه الكلب فلا يغمس يده في الإناء . كما أنه أخذ عنوان الفلوات في حديث القلتين . فدللت الأحاديث من حاقها على أنها جاءت موزعة على مياه . ثم إنه لما لم يتفق في البيوت إلا أن يلغ فيه الكلب أو تشرب منه الهرة أو تقع فيه الفأرة أو يغمس أحد فيه يده فقد أخذ كله في العنوان ثم بين له حكماً . ، حديث ماء الفلوات لا يكون فيها إلا ورود السباع فذكر له حكماً أيضاً قلنا علمنا أنها قد أقامت أبواباً عديدة في مسألة المياه وقصدت أن تعطى لكل منها حكماً حكماً فلياً منها من أبوابها ولا يختلط بينها مياه الآبار حكماً أنها تنجس بوقوع النجاسات ثم يبقى سبيل تطهيرها بنزحها كلها أو بعضها بعد إخراج النجاسة عنها فلا يكون نجساً بحيث لا يطهر أبداً كما أن المؤمن لا ينجس وأن الأرض لا تنجس . وهو معنى قوله إن الماء طهور لا ينجسه شيء . أي بحيث لا يطهر أبداً أو بحيث كما زعمتم . ومياه العيون حكماً أنها لا تنجس من النجاسات الموهومة غير المقطوعة أصلاً ، وذكر القلتين لأنه إذا بلغ هذا المقدار لا يظهر فيه أثر النجاسة غالباً ولم يرد به التحديد ، ولهذا صح فيه لفظ أو ثلاثاً فهو للتنويع والتقريب ، وإن حمله الشافعية على الشك . على أن حديث القلتين لو حملناه على ما حملوه لكان غريباً في الباب فإن مسألة المياه مع كثرة الأحاديث لا يوجد فيها ذكر للقلتين ولا نعله إلا من تلقاء ابن عمر ثم لم يرو عنه غير هذا فندرته عندهم وعدم البحث عنه صريح في أنه ليس بمدار بل نحو تعبير فاعلمه . والمياه المحرزة حكماً أنها تنجس ولا يبقى إلى تطهيرها سبيل غير طرحها بل يتنجس معها أوانيها أيضاً . ولذا قال « طهور إناء أحكم الخ » فهذه أقسام المياه وتلك أحكامها فراعها وأنزلها في منازلها ولا تدخل جملتها تحت حديث واحد (١)

(١) قلت هذه نبذة من الكلام في مسألة المياه كأنه الفهرس فقط وتام الكلام والبحث مع الخصوم والأسئلة والاجوبة كلها قد تركناها روما للاختصار وذكرناها في تقرير الترمذى على أتم تفصيل وكان شيخنا يهتم في درس البخارى بأغراضه وبعض الدقائق خاصة ولم يكن يعرج إلى تقرير المذاهب كثيراً وإنما ألحقت هذا الفهرس من عند نفسي على النحو الذي كنت أسمع منه في درس الترمذى لتكون على ذكر منه .

« تنبيه » وهناك سهو ينبغي أن يتنبه عليه الناظر وهو أن الحنفية عند تقرير الاضطراب في حديث القلتين قالوا : إنه روى عن ابن عمر أربعين قلة . هكذا وجدناه في فتح القدير أيضاً وكنت أظن أن الصحيح ابن عمرو وسقط الواو من الناسخ وحيثئذ يخف الاضطراب حتى إذا طبع كتاب البيهقي وجدناه فيه عن ابن عمرو بن العاص فقرحت منه فرح الصائم عند الإفطار فهذا سهو قد تسلسل في الكتب فلا تغفل عنه والأمر كما قلنا

أما حديث المستيقظ فحجة لنا في الباب واستدل به صاحب (الهداية) أيضاً بأنه إذا أمرنا بغسل اليد عند احتمال النجاسة علمنا أنها لو كانت على يده حقيقة تؤمر بغسلها بالأولى . ومعلوم أنه لو غمسها وعلى يدها نجاسة لما تغير منها الماء لقلتها ومع ذلك حكمت الشريعة بغسلها وليس ذلك إلا لتنجس الماء بهذا الغمس عندها فأمره أن يغسلها قبل أن يدخلها في الإناء لئلا ينجس الماء كما يشير إليه التعليل لقوله فإنه لا يدرى أين باتت يده أى على موضع النجاسة أو غيره . فلا بد أن يكون لا لقاء اليد المحتملة النجاسة تأثير في الماء عندها وهو النجاسة ولذا منعه عن إلقاءها وهو الذي فهمه أحمد وإسحاق والشافعي رحمهم الله تعالى كما يدل عليه عبارة الترمذي والحافظ ابن تيمية لما اختار فيه مذهب مالك رحمه الله تعالى جعله من باب النظافة يعني أن إلقاءها فيه حال كونها محتملة النجاسة بعيد عن النظافة وإن لم ينجس الماء فهو كالنهي عن البصاق في الماء والتنفس فيه مع أنهما لا ينجسان الماء عند أحد . وقال في تقريره إن للشيطان ملامسة وملابسة بالإنسان فإنه يبيت على خياشيم بني آدم ولذا أمره الشارع بغسل الخياشيم عند الانتباه وهكذا له ملابسة بيده أيضاً لكونها جارحة فوردت الشريعة بغسلها قبل غمسها لأجل هذا النظر المعنوي لا غير فاذن هو من باب النظافة دون النجاسة حتى أن الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى أيضاً تأثر منه وقال ليس فيه تصريح بتنجس الماء بتقدير كون اليد نجسة ، بل ذلك تعليل منها للنهي المذكور وهو غير لازم ، أعني تعليله بتنجس الماء عيناً بتقدير نجاستها لجواز كونه لأعم من النجاسة والكراهة . فنقول نهى لتنجس الماء بتقدير كونها متنجسة بما يغير أو الكراهة بتقدير كونها بما لا يغير . وحاصله أنه يمكن أن يكون الماء على تقدير غمسها مكروهاً لا نجساً وإنما يكون نجساً إذا تغير ولا دليل فيه على أنه يكون نجساً عند عدم التغير أيضاً فإن النهي يكون عن المكروه كما أنه يكون عن النجس . قلت أما ما ذكره الحافظ ابن تيمية فقد ذكرنا أنه لم يذهب إليه أحد من الأئمة وكلهم حملوه على باب النجاسة دون النظافة ثم إن ملاسته إنما هي بمواضع الألواث فإنه يلعب بمقاعد بني آدم ويبيت على الخياشيم لكونها مواضع اللوث أيضاً أو ملاسته بالمنافذ ليلقى منها الوسوس إلى القلب والدماغ واليد بمعزل منهما فماله ولليد ؟ مع أن الذكر في الحديث لتطواف اليد وجولانه

فهو الدخيل في النجاسة لا ملابسة الشيطان ولو كانت لتعرض إليها أيضاً كما تعرض إلى يتوته على الخياشيم على أن في الدارقطني « أين باتت يده منه » وصححه ابن مندة الأصماني (١) فهذا صريح في أن المدخل لبيتوته اليد على حصة من جسده لا لبيتوته الشيطان على يده فجعل الحديث البدائناً وبائناً وجعل ابن تيمية رحمه الله تعالى الشيطان بائناً وذكر الحديث بيتوته اليد من جسده وذكر هو ملابسة الشيطان بيده فأين هذا من ذلك ؟ وأما ما ذكره ابن الهمام فليست أحصله أيضاً لأنه لا معنى للكراهة إلا أنها لأجل النجاسة المحتملة فالكراهة أيضاً من فروع النجاسات لأنها باب آخر وتفصيله : أن الماء عندنا إما طاهر أو نجس إن وقعت فيه نجاسة وليس فيه قسم ثالث أما كونه مكروهاً فليس إلا لأجل احتمال وقوع النجاسة كما قالوا في سؤر الدجاجة المخلاة وليس حاله كالصلاة فإنها إما صحيحة أو فاسدة أو مكروهة فالكراهة فيها قسم مستقل وليست لأجل مظنة سبب الفساد فللكراهة أسباب كما أنها للفساد أعني أن الصلاة تفسد بأسبابها وكذلك تكون مكروهة بأسبابها وليس مرجع الكراهة فيها إلى أسباب الفساد فلا نقول فيها إن أسباب الفساد إن تحققت فيها بطلت وإلا صارت مكروهة بخلاف الماء فإن الحكم بالكراهة فيه ليس من أجل تحقق سبب مستقل لها بل مرجعها إلى سبب النجاسة فإن تحققت النجاسة فيه يحكم بنجاسته وإن تردد في وقوعها يحكم بالكراهة فلم يكن للكراهة سبب مستقل وإذن لا معنى لكراهته إلا كونه محتمل النجاسة فما نظر به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وأفهمه نعم لو كانت كراهة الماء لسبب مستقل ولم يكن مرجعها إلى النجاسة لكان لا يراده وجه فإن الكراهة حينئذ كانت لأمر مستقل لا تأثير فيها للنجاسة كما أن الصلاة تكون مكروهة بأسبابها لا من جهة احتمال أسباب الفساد ويلوح من كلام ابن رشد أن الكراهة عند المالكية قسم ثالث كما أن الكراهة في الصلاة كذلك عندنا ولا تكون ناشئة من جهة احتمال النجاسة قلت وهو كذلك عندهم . أما كونها قسماً مستقلاً عند الحنفية فلم يثبت عندي وحينئذ ظهر الجواب عن نظر الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى على أظهر وجه وبقي الحديث في مسائل المياه حجة لنا والله الحمد على ما ألهم والله تعالى أعلم . والحاصل : أن الشريعة أقامت أبواب النجاسة كما أنها أقامت أبواب النظافة فأرجاع أبواب النجاسات إلى أبواب التزكية والتخلي بينا بإقامة جر ثقل مما لا ينبغي فالبصاق في الماء والتنفس فيه من باب النظافة قطعاً ولذا لم يذهب فيه أحد إلى الفساد لأنه لم توجد هناك نجاسة ولا احتمالها بخلاف ما نحن

(١) وابن مندة الأصماني طاف إلى أربعين سنة في طلب الحديث وقطع مسافة تسعة آلاف ميل ماشياً فلما انصرف كان معه أربعون قرأ من كتب الحديث . هكذا وجدت زيادة فيما ضبطه الفاضل عبد القدير .

فيه فإنه لو كان الغسل لأجل النظافة فقط ، لكان النائم وغيره فيه سواء كما ذكره صاحب العناية في قيد الدائم في قوله صلى الله عليه وسلم لا يغسل أحدكم في الماء الدائم - وسيجيء - ولا يدخل لنومه إلا أن يده احتملت التنجس لتطوافه على مواضع الأبخاس وهو لا يدريه فكان لا بد أن تنهاه الشريعة عن غمسها فهذا حجة على المالكية قطعاً وللأعذار الباردة مجال واسع (١)

باب غسل الرجلين الخ

وترجمة المصنف رحمه الله تعالى هذه ناظرة إلى تفسير الآية ومن العجائب أن ما يجعلونه لعنهم الله تعالى حجة لمسح الأرجل هو بعينه حجة للغسل عند السلف حتى أن بعضهم توهم منه نسخ المسح ولذا كان يعجبهم إسلام جرير لأنه أسلم بعد المائة وكان يمسح على الخفين فعلم أن حكم المسح باق بعد نزول المائة أيضاً . وفيها آية المسح بالرأس والأرجل . ثم لا يخفى عليك أن المسح بالرجلين قد ثبت عند الطحاوى بإسناد قوى ولكنه في الوضوء على الوضوء فعنده عن الزال بن سبرة بإسناد قوى قال رأيت علياً رضي الله تعالى عنه صلى الظهر ثم قعد للناس في الرحبة ثم أتى بماء فمسح بوجهه ويديه ومسح برأسه ورجليه وشرب فضله قائماً ثم قال إن ناساً يزعمون أن هذا يكره وإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع مثل ما صنعت وهذا وضوء من لم يحدث . وليعلم أن الوضوء في الشرع على أقسام : فمنها ما علمت ، ومنها للنوم كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ، ومنها ما عند الترمذى . والرواة أيضاً يراعونها ولذا تراهم يقولون توضأ وضوءه للصلاة فعلم منه أن في أذهانهم أقساماً للوضوء يريدون به الاحتراز عنها فلا عبرة لأنكار ابن تيمية وعند الترمذى في باب ما جاء في التسمية على الطعام ص ٨ ج ٢ ففصل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ومسح ببلل كفيه وجهه وذراعيه ورأسه ، وقال : يا عكراش ، هذا الوضوء بما غيرت النار . وفي إسناده لين .

باب المضمضة الخ وأخرجه ابن السكن في صحيحه وفيه تصريح بالفعل (٢)

(١) قلت ومنهم من جعله حجة على الشافعية أيضاً بأنه لم يفرق فيما كان الماء قلتين أو دونهما فعلم أن تأثير النجاسة في القلتين وما دونهما سواء .

(٢) ولفظه عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال شهدت علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان توضأ ثلاثاً ثلاثاً وأفردا المضمضة من الاستنشاق ثم قالاً هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ . قال مولانا ظهير أحسن النيموى لم أظفر بإسناده ولكنه أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى في التلخيص وعزاه إليه وقد بوب أبو داود في سننه بالفرق بين المضمضة والاستنشاق وأخرج عن طلحة عن أبيه عن جده أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يفصل بين المضمضة والاستنشاق (ص ١٩) وفي إسناده كلام أجاب عنه علماءنا فليراجعه .

باب غسل الأعقاب

وإنما خصصها بالذكر لأنه لا يصل إليها الماء إلا بالاعتناء ومرت عليه الطحاوي وجعله ناسخاً للمسح على الأرجل ويفهم من كتابه مشروعية المسح في زمان ثم نسخته لأنه أخرج عن عبد الله ابن عمرو وفيه ونحن نتوضأ ونمسح على أرجلنا الخ فدل على أنهم كانوا يمسحون على الأرجل حيناً ما ؛ فلما نادى بلال بقوله ويل للأعقاب من النار نسخ المسح وصار فرض الرجلين هو الغسل به قلت وهو كما ترى لأن التعبير بالمسح إنما هو لخفة غسلهم وعدم اعتنائهم به كما يعلم من ألفاظه ففي لفظ « فانتبهنا إليهم وقد توضئوا وأعقابهم تلوح لم يمسها ماء » وفي لفظ رأى قوماً توضئوا وكأنهم تركوا من أرجلهم شيئاً . فهذا كله يدل على أن ما يقصدونه كان هو الغسل إلا أنهم كانوا يتعجلون فيه لئلا تفوتهم الصلاة . فكانهم كانوا يمسحون لأنهم كانوا يمسحون لأجل أن فرض الرجل كان عندهم هو المسح ليثبت النسخ .

باب غسل الرجلين في النعلين

واعلم أن المسح على الجوربين لم يثبت عندي مرفوعاً وإن كان جائزاً بشرائطه فقها لأن الترمذي وإن صحح حديث المغيرة في الجوربين لكنه معلول عندي قطعاً لأن حديث المغيرة واقعة واحدة قد روى بنحو من سبعين طريقاً وليس فيهما إلا أنه مسح على الخفين فمن ذكر الجوربين فقد وهم قطعاً ولذا كان عبد الرحمن مهدي لا يحدث بهذا الحديث كما نقله أبو داود وأسقطه مسلم أيضاً . وأما الترمذي فقد نظر إلى صورة إسناده فقط وكذا ذكر النعلين فيه سهواً أيضاً وهو عند الطحاوي عن أبي موسى أنه مسح على جوربيه ونعليه . وحمله الطحاوي على ما إذا كان المعلان على الجوربين . قلت : وحديثه ليس بمتصلاً . لا يقهه . هو . تأو . دا . عامته . في حديث المغيرة . وقد قلت :

قوله « وأما الصفرة » واعلم أن ابن عمر رضى الله عنه كان يستعمل الصفرة (١) ثم كان يرفعه إلى النبي ﷺ مع أنه قد ثبت فيه الوعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم . قلت : وردت فيه ألفاظ عديدة من صبغ الأشعار والثياب ثم الصبغ بالزعفران وغيره لا يدري أن أى هذه الأجزاء رفعه ولعله تطرق فيه اجتهاده نعم يجوز التصفير علاجاً ولم يتبين لى بعد فى هذا الباب شىء صاف كاف ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

قوله « حتى ينبعث الخ » يعنى به أن النبي ﷺ كان يهل حين يركب راحلته وإنى لا أركب حتى يظل يوم التروية فلاجل هذا لأهل إلا فى هذا اليوم ولا أهل عند رؤية الهلال كأهل مكة وهذا أيضاً اجتهاد منه رضى الله تعالى عنه . قلت : إنه صلى الله عليه وسلم كان يهل إذا شرع فى أفعال الحج وإنما كان يهل عند الانبعاث لأنه كان يقدم من المدينة . وكان انبعاثه عند سفره ، بخلاف ابن عمر رضى الله عنه فإنه كان مقيماً بمكة من قبل فلا عليه أن يهل ثم يركب يوم التروية . ولعله لم يرغب فى تقديم الا هلال اجتهاداً منه وإلا فالفارق موجود والأولى هو التقديم .

باب التيامن فى الوضوء

وفى شرح الوقاية : أن التيامن كان من عادته صلى الله عليه وسلم ثم إذا داوم عليه جاء الاستحباب . ثم التيامن ليس فى أحد من أقوام الدنيا غير الإسلام حتى أن كتابتهم أيضاً من جانب الأيسر . وفى المشكاة « أن الله تعالى خير آدم فاختار اليمين وكلتا يدي الرحمن يمين » فهذا اختيار آدم جرى فى فريته كالسلام ورد الملائكة عليه صارسته له ولذريته . وأجد أشياء استحباباً المقربون فوقعت بمكان من القبول ثم سنت فى الشرائع .

باب التماس الوضوء

يعنى أنه لا يجب قبل الوقت

قوله « ولم يجدوا » وكان فى المدينة خارجاً منها

قوله « من عند آخرهم » مختصر ، من أولهم إلى آخرهم ، واختلف فى تعداد الرجال فيه وحمله

الحافظ رحمه الله تعالى على تعدد الواقعة

(١) قلت إن نكير ابن جريج يدل على أن التصفير لم يكن معهوداً بين الصحابة كما فى هذا الحديث أنه قال لابن عمر رضى الله عنه رأيتك تصنع أربعاً لم أر أحداً من أصحابك يصنعها وعد منها التصفير .

باب الماء الذى يغسل به شعر الانسان

قلت : إن المصنف رحمه الله تعالى ذكر فيها مسألة الانجاس والأسار دون مسألة المياه كما اختاره الحافظ رحمه الله فهذه ترجمة تتعلق بالأشياء التي قد يتفق أن تقع في الماء ، ثم تفسد الماء أو لا تفسده . وإنما جاء ذكر الماء تبعاً لكونه محل الوقوع ، أما مسألة المياه أصالة فسيجيء ذكره في ص ٢٧ وذكر هذه الأشياء هناك تبعاً لكونها واقعة فيه . وهذا شبيه بما في فقها من ذكر بعض الانجاس في فصل المياه مع كون باب الانجاس مستقلاً عندهم أيضاً فلهذه الأشياء تعلق بالماء لكونها واقعة فيه وكون الماء محلاً لوقوعها . ولهذا قد ينجر ذكرها إلى المياه وقد ينجر ذكر المياه إليها ويبقى الفرق بالأصالة والتبعية فالأصل في باب الانجاس ذكرها فقط وذكر الماء لكونه قد يتفق أن تقع فيه وإن أمكن وقوعها في غيره أيضاً كالطعام واللبن والدهن وغيرها . وكذلك الأصل في باب الماء ذكر مسائله خاصة لا ذكر الانجاس وإنما تذكر استطراداً لكونها واقعة فيه . والحاصل : أن المصنف رحمه الله تعالى ذكر في ترجمته مسألة الأشعار أولاً سواء وقعت في الماء أو الطعام لا مسألة المياه .

واعلم أن في الحديث بابا لا يوجد في الفقه إلا قليلا وهو أن الشارع إذ يحكم على شيء بالنجاسة لا يجب المعاملة معه والملابسة به ويأمر بالاجتناب والتحرز عنه ، قال تعالى « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام » وقال « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » وقال « فاجتنبوا الرجس من الأوثان » فإذا حكم على شيء بكونه نجساً أمر بالتحرز عنه ونهى عن قربانه فعلم أن الاجتناب والتحرز من لوازم النجس والرجس . ورأيت عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما غسل اليدين بعد المصافحة بالمشرك فكأنه فهم معنى النجس ، وأنه لا ينبغي أن يقرب منه ولهذا غسل يديه مع كون يدي المشرك يابساً ومقتضاه ألا يطلق النجس على الثياب والمياه . ثم اطلعت على كلام الحافظ محمد بن إبراهيم الوزير وفيه : أن إطلاق النجس على المؤمن لا يجوز لاحقيقة ولا مجازاً وحيث ظهر شرح لطيف لقوله **وَالْمُشْرِكُونَ** « إن المؤمن لا ينجس » وشرح آخر لقوله « إن الماء طهور لا ينجسه شيء » فإن مياه الآبار لا يتنجس بحيث لا تبقى معها معاملة ويكون السجنب عنها ضرورياً في نظر الشارع بل يستعمل بعد نزح البثر فهذا عرف قرآني في النجس فلاحظه بخلاف الفقهاء فإنهم يحكمون على

شيء بالنجاسة ثم يكتبون مسائل تنبئ على بقاء المعاملة معها كما قالوا : إن الكلب إذا مر في المسجد يابساً لا يتنجس به المسجد . وإن المصلي إن حمل جرو كلب في كمه ولم يكن عليه نجاسة تصح صلاته فباب الانجاس لا يظهر أثرها في الفقه إلا عند وقوعها في المساء أو المائع . أما قطع المعاملة عنها والملازمة بها فهذا باب مفقود في الفقه وإن ظهر في بعض الجزئيات كما في الكبيرى : أنه يكره لبس الثوب النجس خارج الصلاة أيضاً فهذا يشير إلى قطع المعاملة عنه مادام نجساً ونحوه نسب إلينا الشوكاني أيضاً ولذا أقول إن أمر التوضأ بخروج المذى وأمثاله محمول على الفور لا عند القيام إلى الصلاة فإن المطلوب عند الشرع كون المؤمن على طهارة وعدم تلطخه بالنجاسات ولم يذكره من علمائنا إلا ما استفاد من الجزئية التي ذكرتها عن (الكبرى) .

قوله « وكان عطاء الخ » واختار البخارى في الأشعار مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى كما قال ابن بطال وأيده بأثر عطاء لأنه لما وسع فيه باتخاذ الخيوط والحبال لزم أن يقول بطهارته جزماً فلو سقطت في الماء لا تفسده إلا أن أبى حنيفة رحمه الله تعالى لم يجوز الارتفاع بأجزاء الإنسان كرامة له وتحرزاً عن الامتنان . وفي رواية عند الشافعى أنها نجسة فأشكل عليهم أشعاره عليه السلام لأنه ذهب جماعة إلى طهارة فضلاته صلى الله عليه وسلم ونسب إلى إمامنا أيضاً إلا أنى لم أجده فاستثنوها وأراد الحافظ رحمه الله تعالى إخمال هذه الرواية لأنها صعب عليه جداً وصمدع بها الشيخ العيني رحمه الله تعالى .

قوله « سور الكلب الخ » هذا هو الجزء الثانى من ترجمته وفيه مسألة الأسار وتعلق بها مسألة المرور فذكرها استطراداً . وسور الكلب طاهر عند مالك رحمه الله تعالى (١) وفي (المدونة) أنه سئل عن وجه الحديث المرفوع فقال لا أدري ولعله عده من سواكن البيوت كالمهرة فصار من الطوافين فسقطت نجاسته عنده . ثم جاء فضلاء المالكية وقالوا : إن الغسل منه لأجل صفاء الباطن فإنه أطلق عليه لفظ الشيطان في الحديث فهو من باب التزكية والتطهير دون النجاسة . قلت فارتفع باب الأسار عند مالك رحمه الله تعالى حتى أن سور التحذير أيضاً غير مؤثر في الماء عنده فإن الكلاب والسباع كلها يردون علينا ونرد عليهم فلا أثر لأسارهم في التنجيس عنده . واختار

(١) قلت : قال الخطابي : وذهب مالك والأوزاعي إلى أنه إذا لم يجد ماء غيره توضأ به وكان سفيان الثوري يقول يتوضأ به إذا لم يجد ماء غيره ثم يقيم بعده اهـ ص ٢٧٠ ج ١ قلت وإذن صار كالتيذ عند إمامنا رحمه الله تعالى .

الشافعي رحمه الله تعالى نجاسة سور الكلب والتحزير خاصة ولم ير بسور السباع بأساً . ثم شرط التسبيع في سور الكلب وهو مذهب أحد رحمه الله تعالى فيه وفي سائر النجاسات ، حتى رأيت في كلام بعضهم التسبيع في الاستنجاء أيضا . والواجب فيه عندنا هو التثليث كما في البول والغائط فإن سور الكلب ليس بأغظ منهما نعم التسبيع مستحب كما في (الزيلعي) شرح الكنز وصرح (الوبري) باستحباب التسبيع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما في (التحرير) وإنما اعتنيت بهذا النقل لأنه ليست في الكتب رواية عن أبي حنيفة فيمكن أن يكون استحبابه من باب الخروج عن الخلاف بخلاف ما في التحرير فإنه صريح في كونه رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فصار التسبيع مستحباً على المذهب لأعلى طريق الخروج عن الخلاف فإنه باب آخر يجري فيما لا يكون فيه رواية عن الإمام أيضا . ثم إن راوى الحديث أبو هريرة أفتى بالثلاث أيضا كما عند (الطحاوي) وصححه ابن دقيق العيد وما أخرج عنه الحافظ رحمه الله تعالى من فتوى التسبيع فإنه لا يضرنا بل يؤكد الاستحباب ثم فتوى الثلاث رفعه (الكرائسي) كما في (الكامل) وهو حسين ابن علي الكرايسي من معاصري أحمد رحمه الله تعالى من كبار العلماء . وإنما حمل ذكره لما جرى بينه وبين أحمد رحمه الله تعالى من الخلاف . ومنه تعلم البخاري وداود الظاهري مسألة « لفظي بالقرآن مخلوق » ولم أطلع عليه بجرح فيه فإن كانت هذه المسألة هي سبب الجرح فيه . فالبخاري أيضا يصير مجروحا . ومع هذا أتردد في رفعه ولعله وهم منه ثم فتوى التثليث وإن لم تكن مرفوعة لكن أخرج الطحاوي في باب سور الهرة إسنادا أن كل حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ ، وإنما كان يفعل ذلك لأن أبا هريرة لم يكن يحدثهم إلا عن النبي ﷺ فدل على أن فتواه وإن كانت موقوفة لكنها في حكم المرفوع قلت الكلية محل تردد عندي ، نعم كل ما رواه ابن سيرين عنه فهو مرفوع قطعا ثم لا عليك أن تحمل التسبيع على زمان كان فيه التشديد (١) في أمر الكلاب ثم خفف فيه فلعل أمر التسبيع كان عند أمره بقتل الكلاب وإذا خفف في الكلاب وأباح لهم الاصطياد بها خفف

(١) قلت إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أمر بقتلها حين لم يلقه جبرئيل بعد مواعدة منه فعند مسلم فأصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ فأمر بقتل الكلاب الخ كذا في المشكاة من باب التصاوير وعند أبي داود الدارمي لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها كل أسود بهم - كذا في المشكاة من باب ذكر الكلب قلت : ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم إن الكلب الأسود يقطع الصلاة كذا في أحاديث الستة .

في أمر التطهير أيضاً ونظيره النهي (١) عن استعمال الأواني المخصوصة بالخمر . ثم قال إن الأواني لا تحرم شيئاً ولا تحلله فاستعملوا كلها غير أنه لا تشربوا مسكراً وألزم الطحاوي أنكم لو عملتم بالتسبيح لأجل حديث أبي هريرة فعليكم أن تقولوا بالثامنة لحديث عبد الله بن مغفل فقيه وعفروه الثامنة بالتراب . قلت : وهو رواية عن أحمد رحمه الله تعالى أيضاً إلا أن النووي حمله على أن المراد منه اغسلوه سبعا واحدة منهم بالتراب مع الماء فكان التراب قائماً مقام غسله فسميت ثامنة لهذا وقد تصدى بعضهم إلى إثبات الاضطراب فيه ففي رواية «أولاهن بالتراب» وفي رواية «أخراهن» وفي أخرى «إحداهن» . قلت : بل ينبغي أن تجوز الصور كلها ولا اضطراب ولا حاجة إلى إقامة الترجيح كما قال بعضهم : إن الراجع أولاهن . ثم الوجه في الأمر بالثامنة عندي أن التراب لما كان له دخل في التطهير عده الراوي غسلاً مستقلاً فهو داخل في السبع ، ودليله أنه أمره في عين تلك الرواية بالتسبيح ثم قال وعفروه الثامنة ولو أراد الغسل ثمان مرات لقال فاغسلوه ثمان مرات ، وعفروه الثامنة الخ ولكنه أمر أولاً بالتسبيح فذكر العدد المطلوب ثم فكك الراوي منها واحدة وعدّها ثامنة في التعبير فقط . قال الحافظ ابن تيمية إن الكلب يكثر من فيه اللعاب فيعلب على الماء ولا يتميز منه لكونها مائعا أيضاً وأنت تعلم أنه تغير به المناط لأنه كان في الأصل التغير وعدمه . ثم لا أدري ماذا أراد به ؟ فإن أراد أن الماء كان في الأصل طاهراً إلا أنه تنجس لأجل عدم تخليص اللعاب منه وهو نجس فهذا مجرد اعتبار لأنهم لا يعنون بحكم التنجيس على شيء إلا اختلاط النجاسة به ولا معنى لكون الشيء نجساً غيره وهل يتنجس الطاهر إلا باختلاط النجاسة فأى اعتبار هذا وقد يتعلل بأن لعابه لزج فلا يستحيل بالسرعة . قلت : وخرج منه مناط آخر غير ما ذكره أولاً وهو الاستحالة وعدمها فالحافظ رحمه الله تعالى مع جلالة قدره اضطرب كلامه في المناط ولا أظن بالشريعة أن تنوط أحكام النجاسة والطهارة فيها على الاستحالة وغيرها مما لا يدري إلا بعد الممارسة الطويلة ولشرحها موضع آخر .

قوله : «ومرّها الخ» وفي الكلب . روايتان عن أبي حنيفة في رواية أنه نجس العين وهو ما يكون نجساً بجميع أجزائه ولا يستثنى منه شيء وفي المشهورة أنه نجس اللحم فإن صلى حاملاً إياه في كفه صحت صلاته إذا لم ير عليه أثر نجاسة قيل إنما كانت الكلاب تقبل وتدبر لأنه لم يكن للمسجد إذ ذاك باب . قلت : ويمكن ذلك مع وجود الأبواب أيضاً كما هو مشاهد في زماننا . وعند أبي داود تبول أيضاً وحيثئذ أشكل .

(١) قد أخرج الترمذي في الأثرية ص ٩ ج ٢ عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن كنت نهيتكم عن الظروف وإن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه وكل مسكر حرام - هذا الحديث حزين صحيح .

قوله : « فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك » على الشافعية رحمهم الله تعالى وهذا لا يرد على الحنفية فإنهم قائلون بطهارة الأرض باليبس . وأبعد الخطأ في تأويله بأنها كانت تبول خارج المسجد ثم تمر في المسجد . قلت : ما أظرف وأعقل هذه الكلاب ! فها قال : إنها كانت تستنجي أيضا . ثم تجيء في المسجد ! واعلم أن ترك البول في أرض المسجد حتى اليبس مستنكر عندنا أيضا فلم أرد به شرح الحديث من أن طهارة أرض المسجد عندهم كانت على هذا الطريق بل أردت التعريض فقط ليفهم الخصوم أن الحنفية رحمهم الله تعالى أيضا لهم مسكة في الباب . والوجه عندي أن غرض الراوى منه بيان عدم عليهم الخصوصي بمواضع أبوالها مع حصول العلم الكلى وجنسه عندهم فإنها إذا كانت تقبل وتدبر فأمكن أن تبول أيضا فيقول : إنه لم يحدث من هذا الجنس في تطهير المسجد أمر جديد بل عدت طاهرة كما كانت قبل ذلك والحكم بالنجاسة لا يمكن عندنا إلا بمشاهدة جزئية أو أخبار صحيح وأما الظنون فلا تغني عن الحق شيئا وبمثله نقول في حديث القلتين وبئر بضاعة أيضا . فإنه ليس هناك إلا علم كلى في مرتبة الجنس دون العلم الجزئي فاعلمه . ثم استدل الشافعية على أن الأرض لا تطهر إلا بالغسل بحديث بول الأعرابي في المسجد وإهراق الدلو عليه كما أخرجه أبو داود . قلت : وهذا أيضا سبيل آخر لتطهيرها عندنا وفيه نفع أيضا وهو إزالة الرائحة الكريهة والتطهير على الفور مع ورود التصريح بحفر هذا الموضع أيضا كما هو عند أبي داود فكأنه اكتفى بإسالة الدلو في الحالة الراهنة ليظهر سطحها وأمر بعده بحفرها تطهيراً لباطنها وكيف ما كان مسألة طهارة الأرض باليبس مستقيمة على كل حال .

قوله قال الزهري الخ قال الحافظ رحمه الله تعالى : إن البخاري اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى وقال العيني رحمه الله تعالى أنه اختار مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهو الوجه عندي فإنه لم يفصح في ترجمته بما يدل على طهارة سور الكلاب ولا أخرج حديثا يكون دليلا على ذلك بل أخرج حديث الغسل سبعا الذي يدل على كونه من أغلظ النجاسات . وأما أثر الزهري فلا دلالة فيه على طهارته عنده بل روى عنه في مصنف عبد الرزاق الأمر بإزالة سورها . أما ما أخرجه البخاري فهو نظير مسألتنا أن المصلي إذا لم يجد إلا ثوبا بجسأ هل يصلي عريانا أو في ذلك الثوب فكما أنها لا تدل على عدم نجاسة هذا الثوب عندنا ، كذلك قول الزهري فيمن لم يكن عنده غير هذا السور لا يكون دليلا على طهارته وهو ظاهر . وأما أثر سفيان فأيضاً كذلك ونظيرها ما عن محمد رحمه الله تعالى في النيز أنه يتوضأ منه ويتيمم بل تردده يشعر بخلافه . والحاصل أنه ليس في ترجمته شيء صريح يدل على طهارة سورها عنده فلا ينبغي لنا أن نعزو إليه هذه المسألة

باب إذا شرب الخ

وإنما تردد نظر الشارحين في محتاره لأنه أخرج المادة للطرفين تحت باب واحد فالأول يدل على النجاسة . والثاني يمكن أن يستدل منه على طهارته وإن كان ضعيفا . قلت ولا حجة في قصة الاسرائيلي على الطهارة أما أولا فلأنه لم يذكر أنه سقاه من خفه أو حفر حفرة ثم سقاه منه وكذلك ليس فيه أنه غسل الخف أولا وسكوته هذا ليس سكوتا في معرض البيان لأنه يصدد ذكر القصة فقط لا بيان المسألة والرواة إذا سردوا قصة لا يقصدون إلا ذكرها على ما كانت في الخارج ولا يتعرضون إلى تخارج المسائل ولا يراعونها في عباراتهم ثم يحى علماء المذاهب يأخذون المسائل من تعبيراتهم وهذا طريق ضعيف جداً فاحفظه فإنه ينجيك عن كثير من المضائق وستمر عليك نظائره في هذا الكتاب .

قوله وقال أحمد بن شبيب الخ وفيه لفظه شكل وهو (تبول) كما مر قلت : ولعل البخاري تركه عمداً وقد ثبت عندي : أنه من عادة البخاري حذف الجملة المشككة أو اللفظ المشكل ولا قلق فيه فإنه يعلم من موضعه . والحاصل أن الشريعة لا تحكم بالنجاسة إلا بالمشاهدة الجزئية أو الإخبار فإذا لم يكن هناك إخبار ولا مشاهدة جزئية فإنه لا تحكم بالنجاسة بمجرد تطرق الأوهام وتوسوس الصدور . واعلم أن الشريعة لم تهدر الاحتمالات بالكلية وكذا لم تعتبرها بالكلية والذي تبين لي أن تقسم على الأحوال فيعتبر مرة ويهدر أخرى وإن كانت عامة عبارات فقهاؤنا تذهب إلى التعميم فإنهم قالوا : إن ما يحمل إلينا من دار الحرب فإنه طاهر مطلقا (١) وعندى أن مطبوعات الهندوسيين كلها مكروهة لغلبة الظن بنجاستها كما قالوا في سور الدجاجة المخلاة .

قوله : «إذا أرسلت الخ واتفقوا على أنه إن قتل خنقا لا يكون حلالا بل يكون ميتة فلا بد من الجرح وشرط بعضهم الإدماء أيضا .

قوله : «فإنما أمسك الخ وفيه إشارة إلى أن الكلب بعد فئاته في رضا مولاه يصير آله له ولا يبقى له حكمه بل يصير كالمدية . قلت : فما ظنك بالعبد الذي انتصب لمعاداة مولاه في اتباع هواه فمثله

(١) قلت : وأخرج الترمذي عن أبي ثعلبة الخشني يقول أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله إنا بأرض قوم أهل كتاب نأكل في آيتهم ؟ قال إن وجدتم غير آيتهم فلا تأكلوا فيها فإن لم تجدوا فاعسلوها وكلوا فيها اه هذا حديث حسن صحيح ص ١٨٩ ج ٢ ويعارضه ما عنده عن هلب قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن طعام النصارى فقال لا يحتلجن في صدرك طعام ضارعت فيه النصرانية اه هذا حديث حسن .

كمثل الكلب أو أسوأ منه فالكلب بعد طاعة مالك صار في حكم المالك ، والمالك بمعية مولاه صار أسوأ من الكلب . ووجه الاستدلال منه على طهارته : أنه لم يأمره بغسل لعابه ولو كان نجسا لأمر به فدل على أنه طاهر . قلت : التمسك بالمبهمات بعد ورود الأحاديث المصرحة في الباب بعيد جداً على أنه استدلال بالمسكوت وهو في غاية الضعف ، فإنه كما لم يأمر بغسل لعابه لم يأمر بغسل الدم الذي خرج من جرحه ولا أمر بإخراج النجاسات التي في بطنه فمن ذهب إلى طهارته ؟ وإنما لم يتعرض إلى الغسل لأنه معروف في الصيد فاستغنى عن ذكره . ومحصل الكلام : أنه لا يظن بمثل المصنف رحمه الله تعالى أن يكون ذهب إلى طهارته مع ورود القطعيات الدالة على النجاسة في الباب وغايته أن يكون فوض الأمر إلى الناظر ولذا أخرج الأحاديث للطرفين وهذا أيضاً من دأبه فإنه إذ يرى قوة في الجانبين يذكر الحديث للطرفين ولا يحزم بأحد الجانبين والله تعالى أعلم .

باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين الخ

شرع في النواقض ووافق فيها أبا حنيفة رحمه الله تعالى في مس الذكر والمرأة ولم ير بهما وضوءاً . ووافق الشافعي رحمه الله تعالى في الخارج من غير السيلين فلم يره ناقضاً . ثم أخرج آثاراً عديدة ولا علينا أن لا نلتفت إلى جوابها لأن جواب الآثار أن يوثق بآثار أخرى يعارضها ولكننا نجيب بخصوصها إن شاء الله تعالى فلتكلم أولاً على آية الوضوء يسيراً ثم لنخرج إلى جواب الآثار فاعلم أنه يشكل على تكرار الآية الواحدة كآية الوضوء في المائدة والنساء فإنه لا فرق بينهما إلا بلفظ ، منه في المائدة ولا أجد التكرار مثله في باب الأحكام نعم قد يوجد في القصص لمقاصد ومعاني ذكرها المفسرون مع أنه راعى فيها التفنن أيضاً . والذي تحصل لي في دفعه : أن آية المائدة إنما نزلت لتعليم الوضوء عند القيام إلى الصلاة كما مر أن المطلوب في شريعتنا هو الوضوء لكل صلاة وإن كان فرضاً بعد الحدث والتيمم عند فقد الماء . وآية النساء نزلت لتعليم التيمم من الجنابة عند فقد الماء ثم لما كان التيمم من الحدث الأصغر والأكبر سواء جاء الاشتراك في بعض الأشياء وإلا فالآية الأولى سيقى لبيان حكم الحدث الأصغر والثانية لبيان الحدث الأكبر وانجر في ذيلهما ذكر بعض أشياء تبعاً وحيث لم يبق في التكرار قلق وسيأتي بعض الكلام في باب التيمم . ثم اعلم أن الآية عند الشافعي رحمه الله تعالى أقامت أصليين في النواقض : الأول الخارج من السيلين ، وهو المشار إليه بقوله : « أوجاء أحد منكم من الغائط » فنقح مناطه وقال إنه الخروج من السيلين . والثاني مس المرأة وألحق به مس الذكر أيضاً لكونهما من باب الشهوة . وعند

الحنفية المراد من الملامسة هو الجماع كما ذهب إليه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعلى رضي الله تعالى عنه وغيرهما ، واختاره البخاري وصرح به في التفسير ، ولذا لم يوجب من مس المرأة والذكر وضوءاً . فالأصل عندنا واحد فإنا فتنشنا المناط في قوله « أو جاء أحد منكم من الغائط » فوجدنا المعنى المؤثر فيه خروج النجاسة ولم نجد للسيلين أو غيرهما تأثيراً وإذا علمنا أنه المؤثر في زوال الطهارة أدركنا الحكم عليه ، وقلنا إن الخارج النجس ناقض مطلقاً وبالجملة حمل الشافعي رحمه الله تعالى الملامسة على مس المرأة فكان المس عنده ناقضاً بالنص وألحق به مس الذكر من الحدث . ونحن جعلنا الخارج من السيلين ناقضاً بالنص وألحقنا به الخارج من غير السيلين بالحديث غير أن الثاني أخف عندي بالنسبة إلى النوع الأول وإن لم يصرح به فقهاؤنا وذلك لما ثبت عندي اختلاف المراتب تحت شيء واحد وسنقرره عن قريب ومذهب الحنفية قوي إن شاء الله تعالى . دراية ورواية . ويشهد له ما أخرج الترمذي من حديث نقض الوضوء من القى وسكت عليه وصححه ابن مندة الأصماني وأوله الشافعي رحمه الله تعالى وقال : إن المراد من الوضوء غسل الفم وهو كما ترى . ثم قال الترمذي وقد رأى غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم من التابعين الوضوء من القى والرعاف ، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق وقال بعض أهل العلم ليس في القى والرعاف وضوء وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله تعالى انتهى . وقال الخطابي في معالم السنن قال أكثر الفقهاء سيلان الدم من غير السيلين ينقض الوضوء وهذا أحوط المذهبين وبه أقول اهـ (ص ٧٠ ج ١) فلم أن مذهب الحنفية هو ما اختاره أكثر أصحابه صلى الله عليه وسلم ولا حاجة لنا بعد ذلك إلى تجشم استدلال . وإكنا نقول : إن لنا ما أخرجه الحافظ الزيلعي من (كامل بن عدي) الوضوء من كل دم سائل إلا أن في النسخة سهواً من الكاتب فكتب (محمد بن سليمان) وهو غير معروف وبعد التصحيح هو (عمر بن سليمان) وقد حررته في محله وفيه أحمد بن الفرغ وقد أخرج عنه أبو عوانة في صحيحه فصار الحديث قوياً . وكذلك حديث آخر في البناء رواه ابن ماجه والدارقطني « من أصابه في أورعاف أو مذى فليصرف وليتوضأ ثم لين على صلاته الخ » والأصح عندي أنه مرسل وإن تعقب عليه الماردني ومال إلى رفعه وفي التخريج للزيلعي أنه صحيح ولعله سهو من الكاتب لأن نسخته مملوءة من الأغلاط فكان في الأصل غير صحيح فخرقه لأن الأصح هو الإرسال والمرسل حجة عند أكثر سيما إذا التحق به فتاوى الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما في الزرقاني وظهر به العمل .

ثم الأظهر عندي : أن يراد من الملامسة المباشرة الفاحشة فيدخل فيها الجماع بل لفظ الملامسة

أصدق على الجماع والمباشرة مما قالوه . وحيث صارت الملامسة أيضاً أصلاً مستقلاً كالخروج من السيلين فإن الغسل بالجماع لا ينوط بالانزال فلا يقال إن الجماع ليس أصلاً مستقلاً بل هو داخل تحت الخارج من السيلين وعلى هذا التقرير لا يرد ما أورده الشيخ ابن الهمام على مذهب الشيخين أنهما قالا إن المباشرة الفاحشة ناقضة مطلقاً سواء خرج منه شيء أولاً وعلوه أن المباشرة الفاحشة لما لم تخل عن خروج شيء في غالب الأحوال أقيم غلبة الظن فيها مقام خروجه ، فقال الشيخ رحمه الله تعالى إن هذا الاعتبار إنما يناسب فيما لا يمكن إليه النظر بالحس وههنا أمكن تحقيقه ، بالمشاهدة فينبغي أن يدار الحكم على حقيقة الخروج كما ذهب إليه محمد رحمه الله تعالى . قلت : والراجع عندى مذهب الشيخين لأن نقض الوضوء من المباشرة الفاحشة ليس لما فهموه فإنه يرجع حينئذ إلى الأصل الأول بل هي داخلة عندى تحت الأصل الثانى فهى من جزئيات الملامسة . ثم اعلم أنى أردت من الملامسة الجماع والمباشرة الفاحشة كليهما على طريق إطلاق الشيء وإرادة بعض مصادقاته وبعض مراتبه فالجماع من أعلى مراتبه والمباشرة من أدناه وأخذ جميع المراتب غير لازم ليقال : إنه يلزم عليه كون مس المرأة أيضاً ناقضاً لأن الشافعية أيضاً لم يأخذوا بجميع مراتبها وقيدوها بإطتن الكف وبكونها بدون حائل وهذا باب غفل عنه الناس ، فإن الشريعة ترد بشيء وتبقى مراتبها تحت مراحل الاجتهاد ألا ترى إلى قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في المحيض) وقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فمن أخذه بجميع مراتبه ومن ذهب إلى وجوب الاعتزال وحرمة القران مطلقاً ولكنهم أقاموا فيه المراتب ، فقال قائل : إن المراد منه أدنى مرتبة الاعتزال وهو الاعتزال عن موضع الطمث . وقال آخر : بل هو فوقه فأراد من السرة إلى الركبة وللغفلة عن هذا اضطروا إلى التأويلات في كثير من المواضع ، كقوله «المؤمن لا ينجس» «وإن الماء الطهور لا ينجسه شيء» ولو تركوا المراتب على الاجتهاد لما احتاجوا إليه فسلب النجاسة عنه في مرتبة دون مرتبة (وهو معنى قول الطحاوى) أى كما زعمتم أى ليست نجاسته بهذه المثابة وهذه المرتبة وهكذا أقول في مسألة الاستدبار والاستقبال تكلموا عليه من الجانبين وأطالوا الكلام ، وحقيقة الأمر أن الشريعة لم ترد فيها بمراتب النهى فالمطلوب أن لا يتوجه الإنسان إلى القبلة عند الغائط أما أن أى مرتبة من التوقى مطلوب فلم يتعرض إليه الشارع وتركه تحت الاجتهاد وهكذا لا ترد الشريعة إلا بالأمر والنهى ولا تعرج إلى مراتبه أصلاً بل يفوضه تحت الاجتهاد فيجىء أحد من الأئمة ويقول : إنه واجب ويقول آخر : إنه مستحب وكذا يقول هذا إنه حرام ويقول هذا إنه ليس بحرام . ووجه الاختلاف ما بينناك عليه فإذا لم ترد مراتب الشيء مصرحة من جهة الشرع لا بد لهم أن يختلفوا فيه . ومن ههنا علم ضرورة الاجتهاد فإنه لولاه لما علمنا مراتب الشيء ولا أدركنا غرض الشارع فإن الشارع إذا تركه ولم يعرج إليها فإذن ليس من ينهنا إلا المجتهد .

ولعلك مادريت بقه بهذا القدر من البيان وتحتاج إلى مزيد التبيان واعلم أن هناك وظيفتان الأولى : وظيفة الواعظ والمذكر فإنه يحرض على العمل ويرغب إليه فيختار من التعبيرات ما يكون أدعى لها ولا يلتفت إلى تحقيق المسألة واستيفاء شرائطها وموانعها بل يرسل الكلام فيعد ويوعد ويرغب ويرهب مطلقاً ويأمر وينهى ولا يلتفت إلى مزيد التفاصيل والثانية : وظيفة المعلم والفقير وهو يريد تلقين العلم وبيان المسألة إما لعمل بها فبمعزل عن نظره فيحقق البيان ويدقق الكلام ويستوفي الشروط ويختار من التعبيرات ما لا يكون وهماً بخلاف المقصود بل يكون أدل عليه وأقرب إليه فلا يرسل الكلام بل يذكره بشرائطه ويعد ويوعد ويرغب ويرهب بشرائطه فهاتان وظيفتان ومنصب الشارع منصب المذكر قال الله تعالى : « إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » وليس له منصب المعلم فقط فهو مذكر ومعلم معا فوجب أن يعبر بما هو أدعى للعمل وأبعد عما يوجب الكسل وهذا هو التعليم الفطري فإن أكثر تعليماته صلى الله عليه وسلم مستفاد من عمله فما أمر به الناس عمل به أولاً ثم تعلم منه الناس ولذا لم يحتاجوا إلى التعليم والتعلم ولو كان طريقه كما في زماننا لما شاع الدين إلى الأبد ولكنه علم الناس بعمله ثم إذا قال لهم أمراً اختار فيه الطريق الفطري أيضاً وهو الأمر بالمطلوب والنهي عن المكروه ولم يبحث عن مراتبه قال الله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » فهذا هو السبيل الآقوم . أما البحث عن المراتب فهو طريق مستحدث سلكه العلماء لفساد الزمان وأما الصحابة رضي الله عنهم فأنهم إذا أمروا بشيء أخذوه بجميع مراتبه وإذا نهوا عنه تركوه بالكيفية فلم تكن لهم حاجة إلى البحث ولو كان الشارع تعرض إلى المراتب لفاته منصب المذكر ولانعدم العمل فإنه إذا جاء البحث والجدل لبطل العمل مثلاً لو قال تعالى فاعتزلوا النساء عن موضع الطمث ولا تقربوه فقط واستمتعوا بسائر الأعضاء لربما وقع الناس في الحرام لأن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه وإما أخذ الاعتزال في التعبير ليكون أسهل لهم في العمل ولا يقعوا في المعصية وكذلك إذا أحب أمراً أمر به مطلقاً ليأتمر به الناس بجميع مراتبه ويقع في حيز مرضاة الله تعالى مثلاً قال من ترك الصلاة فقد كفر ولم يقل فعل فعل الكفر أو مستحلاً أو قارب الكفر مع أنه كان أسهل في بادئ النظر لأنه لو قال كذلك لفات غرضه من التشديد ولانعدم العمل ولذا كان السلف يكرهون تأويله . فالخلاصة أنه إذا أمرنا بشيء فكأنه يريد العمل به بأقصى ما يمكن بحيث لا تبقى مرتبة من مراتبه متروكة وكذلك في جانب النهي ولذا كان يقول عند البيعة ، فيما استطعتم فبذل الجهد والاستطاعة لا يكون إلا إذا أجمل الكلام وإذا فصل يحدث التهاون كما هو مشاهد في عمل العوام وعامة العلماء الذين ملهم وجاهة عند الله وقبول في جنابه فهم الذين لا تليهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله .

فإن كنت هيناً لينا تستطيع أن تقبل ما ألقينا عليك من هذا التحقيق فاعلم أن القرآن أحد الملامسة في العنوان وهي تتناول مس المرأة أيضا

لكنه لما كان في أدنى مرتبة منه حكمنا باستحباب الوضوء منه ولم نقل بالوجوب بخلاف المباشرة الفاحشة فإنها أشد فقلنا بإيجاب الوضوء منها وبخلاف الجماع فإنه أشد من الكل فقلنا بإيجاب الغسل . والحاصل : أن إرادة المس باليد في مرتبة تناول اللفظ وإرادة المباشرة في مرتبة الغرض يعني أن اللفظ وإن كان يتناول المس باليد أيضا إلا أن الغرض منه هو الجماع والمباشرة التي هي عبارة من تماس الفرجين ولما لم يكن المس باليد مرادا وإن كان من متناولات اللفظ حكمنا بكونه ناقضا في أدنى مرتبة وأوجبنا الوضوء منه على خواص الأمة ومثله قلنا في لحوم الإبل ومامست النار وعلى هذا فقد عملنا بالآية بجميع مراتبها نعم فرقنا في حكمها بالشدة والضعف ويمكن أن يدخل في جزئيات المباشرة ما كان عليه العمل في ابتداء الإسلام أعني الماء من الماء

ثم اعلم : أن الشريعة قد تدل على هذه المراتب بصنيعها ولا تفصح عنها ولكنها تفهمها بعرض الكلام وأطرافه ومن جهة القرائن فتنبئ عن شيء ثم قد ترد بفعله تارة فيحدث التعارض في بادي النظر . والوجه أنه يريد أن لا يرتكبه الناس ويحتنبوا عنه ومع ذلك يريد بيان المسألة والجواز فيرد بالفعل تارة ليعلم جوازه . وهذا كالأستدبار نهى عنه الشرع كما نهى عن الاستقبال ثم روى عنه الاستدبار عن ابن عمر رضي الله عنه كما فهمه الشافعية وهذا ليعلم أن كراهية الاستدبار دون كراهية الاستقبال مع أن المطلوب التجنب عنهما إلا أن الاستدبار متحمل في بعض الأحوال ونظائره كثيرة وسنعود إلى إيضاحه في باب ما يستر من العورة بأبسط من هذا . وبعد هذا التحقيق لم يبق تكرار في قوله « جنبا » وقوله « لامستم » على أن ذكر الجنابة والسكر في صدر الآية لكونهما منافيين للصلاة ثم ذكر حكم الاغتسال ثم كرر « لامستم » لبيان التيمم فاندفع إشكال الطبري . قال ابن الهمام وإنما ناسب حمل اللبس على معنى الجماع ليكون بيانا لحكم الحديثين عند عدم الماء كما بين حكمها عند وجوده . فإن قلت فما تقول في القهقهة فإنه ليس داخلا في الأصلين مع أنكم قلتم بوجوب الوضوء منه . قلت : التحقيق عندي أن إيجاب الوضوء منه ليس لكونه ناقضا بل تعزيراً كما في البحر : أن في الوضوء من القهقهة قولان : الأول أنه تعزير فقط وفرع عليه أنه لو قهقهه رجل في الصلاة فوضوءه باطل في حق الصلاة فقط عني أنه صح فيه مرسل أي العالية عند الدارقطني وإن وصله التقات إلا أن الواحد لا يحكم بوضوءه فيمكن أن يكون وهما واختاره الأوزاعي أيضاً . ومن هنا اندفع إيراد الزيادة عن الكتاب والخبر فإن القهقهة ليست داخلة في شيء من الأصلين اللذين ذكرهما النص في باب النواصر

فإن قلت : إنه لا مناسبة بين المرض والسفر والإتيان من الغائط واللبس فإن الأولين من الحالات التي يتعسر فيها القدرة على الماء والأخيران من النواقض فكيف ناسب عدما في سياق واحد ؟ قلت : وإنما حسن سردها في سياق واحد لدخولها كلها في حكم التيمم ، فإن قوله فلم تجدوا ماء يشمل الكل سواء كان مريضاً أو مسافراً أو آتياً من الغائط أو جنباً فإن هؤلاء كلهم إذا لم يقدرُوا على الماء لفقده أو لعدم القدرة على استعماله فإنهم يتيممون . على أنه جمع العذرين والناقضين فكان جمع هذا وهذا وهو لطيف .

« قال عطاء » وكذا المسألة عندنا وقال جابر رضى الله عنه : إذا ضحك في الصلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء قلت : وعنه عند الدارقطني من ضحك منكم في صلاته فليتوضأ وليعد الصلاة وتكلم عليه الدارقطني على أن الوضوء عندنا في القهقهة فقط والحق أن جابراً لا يوافقنا قوله « وقال الحسن » وكذلك المسألة عندنا إلا أنه إذا نزع خفيه يغسل رجله فقط ولا يعيد الوضوء .

قوله « وقال أبو هريرة » قلت : وعنه في تفسير الحديث أنه (١) . . . البخارى ص ٣٠٠ فيخالف البخارى أيضاً لأنه أخص من الخارج من السيلين أيضاً فاذن هو نحو تعبير فقط « ويذكر عن جابر رضى الله تعالى عنه الخ » وأخرجه أبو داود وإنما عبر عنه بالتمريض لأن في إسناده عبد الله ابن محمد بن عقيل وحسن بعضهم حديثه وهو الراجح عندى قال الترمذى ص ٥ وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه وسمعت محمد بن إسماعيل يقول كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحيمى يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل قال محمد وهو مقارب الحديث .

قلت : والاستدلال منه غير تام لأنه لم يعلم أنه هل بلغ خبره إلى النبي ﷺ أم لا ؟ ثم إن الدم نجس بالاتفاق فكيف مضى في صلاته مع وجود الدم النجس . قال الخطابي (في باب الوضوء من الدم في قصة رجلين كان النبي ﷺ بعثهما للحراسة على فم الشعب وقول الشافعى رحمه الله تعالى قوى في القياس ومذاهبهم أقوى في الاتباع) ولست أدري كيف يصح هذا الاستدلال من الخبر وأئدم إذا سال أصاب بدنه وجلده وربما أصاب ثيابه ومع إصابته شيء من ذلك وإن كان يسيراً لا تصح الصلاة عند الشافعى رحمه الله تعالى إلا أن يقال إن الدم كان يخرج

(١) سقطت هنا من الضبط كلمات فئات الغرض من الحوالة (المصحح) .

من الجراحة على سبيل الذرق حتى لا يصيب شيئاً من ظاهر بدنه ولئن كان كذلك فهو أمر عجب اه ص ٧١ ج ١ .

والوجه عندى أنه كان إبقاء للهياة المحموده رجاء للرحمة فإن الشهيد يحيى يوم القيامة واللون لون الدم والريح ريح المسك فهذا من باب المناقب كالموت فى السجدة . وكما فى البخارى فى قصة شهادة القراء حيث استشهد رجل من أصحابه صلى الله عليه وسلم فخرج منه الدم فأخذ من دمه وجعل يمسحه على وجهه ويقول فزت ورب الكعبة ولم يبحث هناك أحد أن مسح الدم على الوجه كيف هو . وكقوله فى رجل مات فى إحرامه لا تخمروا رأسه فإنه يبحث يوم القيامة ملياً فإنه من باب البشارة . وحمله الخصوم على الحكم الفقهي وليس بجيد وسنقرره فى موضعه إن شاء الله تعالى .

قوله « وقال الحسن أى البصرى الخ » ويمكن أن يحمل على مسألة المعذور عندنا وهذه المسألة ذكرها الكبير أحسن من الكل . ثم إنهم ذكروا مسألة ابتداء العذر أى متى يصير معذورا وهو باحاطة الوقت ومسألة بقاءه وهو بظهوره مرة فى وقت الصلاة ولم يتعرضوا إلى أنه ماذا يفعل فى ابتداء عذره فهل ينتظر إلى أن يمضى الوقت فيتبين أنه كان معذورا أولا ثم يصلى ويقضى ما فاتة أو يتوضأ ويصلى قبل التبين ولم أرها إلا فى (القنية) وفيها أنه بتوضأ ويصلى مع عذره فإن أحاط عذره بالوقت صحت صلاته وإلا فيعيدها .

قوله « قال طاوس الخ » ولعله دم المعذور أو دم غير سائل كما قال الحسن على ما عند ابن أى شية بإسناد صحيح أنه كان لا يرى الوضوء من الدم إلا إذا كان سائلا .

قوله « وعصر ابن عمر الخ » وليس فيه أنه خرج إلى موضع يلحقه حكم التطهير أم لا ؟ مع أنه فرق بين الخارج والمخرج كما فى (الهداية)

قوله وبزق ابن أبى أوفى دما الخ وهكذا عندنا إذا لم يكن الدم غالبا على البزاق قوله « وقال ابن عمر رضى الله عنه » قلت : وليس فيه أنه من أحكام النجاسة أو الصلاة لأنك قد علمت أن الأحسن عند الشرع هو إزالة النجاسة على الفور دون التلطيخ بها فالوضوء من المذى والمضمضة من اللبن وكذلك غس المحاجم كلها ليس من أحكام الصلاة عدى ، بل المقصود منها الإتيان بها على الفور وقد تحقق عندى أن التلطيخ بالنجاسات يوجب نقصاً فى العبادات فى نظر صاحب الشرع فقال صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم لهذه التقيصة والوضوء من الرعاف والقيء وترك الصيام للحائضة كلها لهذا المعنى والله تعالى أعلم وسنقرره فى الصيام .

قوله «حدثنا قتيبة الخ» وفيه الوضوء فهو من أحكام المذى عندى فيستحب له أن يغسل ذكره عقيبه ولما كان أكثر أحكام الفقه يتعلق بالحلال والحرام خفى ذكر هذه الآداب واقتصر هذه الأبواب كلها على وقت الصلاة . ولعل الوجه فيه أن المني لما كان من الشهوة القوية أوجب منه الغسل وهذا من الشهوة الضعيفة فأوجب فيه الوضوء وغسل المذا كير فقط . وما ذكره الطحاوى أنه كان للعلاج لم يرد به العلاج الطبي بل دفع تذييقه في الحالة الراهنة كما في الحديث من الغسل والجلوس في المكن للاستحاضة فإنه أيضا مؤثر في تقليل الدم وهذا يدل على أن تقليل النجاسة وعدم التلطيخ بها مطلوب في حد ذاته .

قوله «حدثنا سعد الخ» أقول والإجماع منعقد على إيجاب الغسل بمجاورة الختانين فلعل مراد عثمان أنه يتوضأ في الحالة الراهنة ليتخفف أثر الجنابة ولا يريد به نفي الغسل رأسا فإنه ضرورى . وإنما تعرض إلى أمر زائد كيف وقد صح عنه فتوى الغسل ويمكن أن يحصل على زمان لم يكن حصل عليه الإجماع حتى إذا جمع عمر رضى الله عنه الناس وأعلن أنه من يعمل بعده بحديث الماء من الماء يعززه فلا يمكن أن يقول به ولذا قال الترمذى بعد إخراج حديث الجمهور وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وعدة منهم عثمان رضى الله عنه أيضا . على أن أحمد رحمه الله تعالى كان يعلمه كما في الفتح .

قوله : « كما يتوضأ للصلاة » وهذا يشير إلى أن للوضوء أقساما في ذهن الراوى ، ولذا قيده وقد ثبت نحو من الوضوء عند الطحاوى عن ابن عمر رضى الله عنه وهو وضوء من لم يحدث وعند مسلم في حديث ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم للنوم وهو أيضا ليس بوضوء تام وإذا ثبتت أقسام في الوضوء فلا بعد أن يكون النبي ﷺ التزم لنفسه نوتا منه لرد السلام أيضا كما في قصة مهاجر بن قنفذ « إني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر » والكلام فيه طويل وسيجىء مفصلا إن شاء الله تعالى .

قوله أعجلت (تعجيل هو كنى تجميل) .

قوله قحطت من القحط (پانى نه نکلا) وهو مفصل عند مسلم وهو دليل صريح على أن قوله الماء من الماء كان في البقطة لا في النوم كما عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه في الاحتلام وقد مر منا تأويله في المقدمة .

باب الرجل يوضئ صاحبه

يعنى هل يجوز الاستعداد في الوضوء فأجاز الحنفية الصب ومثله دون ذلك فهذا أيضا من

باب إقامة المراتب فأجازوا ببعضها ومنعوا عن بعضها . ثم إن النبي ﷺ توضأ بعده في المزدلفة أيضاً ولا بأس إذا كان بعد تبدل المجلس .

قوله « المصلي أمامك » وقد مرّ مفصلاً أن وقت المغرب والعشاء في هذا اليوم صار واحداً في نظر الحنفية .

قوله « ومسح برأسه » وفي بعض طرقه ومسح بعمامة فحديث مغيرة لا يقوم دليلاً للحنابلة في الاكتفاء بالمسح على العمامة مالم يأتوا بدليل نصاً على مسح العمامة بدون المسح بشيء من الرأس . وأما الحديث المجمل فإنه لا يكفي فإن الراوى قد يكتفى بذكر العمامة ثم إذا أراد التفصيل ذكر معه المسح على الرأس أيضاً مع أن الواقعة واحدة فلا يمكن إلا أن يكون مسح على بعض الرأس وأدى سنة التكميل بالمسح على العمامة .

باب قراءة القرآن بعد الحدث الخ

لم يفصح المصنف رحمه الله تعالى بأن المراد منه الأصغر أو الأكبر ؟ وعلم من الخارج أنها جائزة عنده بعد الحدث الأكبر .

قوله : « وغيره » أى في الأوقات العامة .

قوله « لا بأس » وتكره عندنا في الحمام كما في (قاضين خان) وكذا لا يقرأ عند المياب .

قوله (ويكتب الرسالة) ومس المصحف للحدث حرام عندنا مطلقاً سواء كان مس حرره .

أو يياضه . نعم يجوز مس يياض التفاسير وعن أنى يوسف رحمه الله تعالى أنه يجوز في المصحف أيضاً . أما قوله تعالى « لا يمسه إلا المطهرون » فقال مالك رحمه الله تعالى : أنه خبر لا إشاء وذهب إلى التوسع كالبخارى ومعناه أن المطهرون هم الملائكة فأخبر أن القرآن لا يمكن أن تقربه الشياطين وتمسه وأن الملائكة هم الذين يمسونه ، وليس بإنشاء ليشترط الطهارة للمس . ومر عليه السبيل وقال : إن المطهرون وصف للملائكة فانهم الذين يكونون دائماً على هذا الوصف أما بنو آدم فإنهم يتنجسون مرة ويتطهرون أخرى فهؤلاء متطهرون أى طهارتهم كسبية لا مطهرون لأنه يدل على دوام الطهارة فلا يكون إلا الملائكة

قوله ثم اضطجع واعلم أن الحنفية رأوا الاصطجاع بعد سنة الفجر جائزاً ولم يروه سنة

مقصودة في حقه صلى الله عليه وسلم أما لو أراد أحد أن يقتدى بعادات النبي صلى الله عليه وسلم

يؤجر أيضا ويصير مقصوداً في حقه . وقال ابراهيم النخعي : إنه بدعة . ثم نسب إلينا أن الاضطجاع بدعة عندنا مع أن الحنفية لم يقولوا به .

قوله « خفيفتين » وفي رواية أنه كان يقرأ فيها بسورة الإخلاص وقل يا أيها الكافرون . وعند الطحاوي أن الإمام الأعظم كان يقرأ تارة بجزء قلت : ولعله إذا فات حزبه من الليل فيطول القراءة تلافيها له . وفي الدر المختار أنه قرأ مرة داخل الكعبة نصف القرآن في ركعة قائماً على إحدى رجليه ونصف القرآن في ركعة أخرى هكذا وتخير منه الشامي . قلت : وهو ثابت مرفوعاً أيضاً كما ذكره أصحاب التفاسير في سورة طه قال الحافظ ابن تيمية في بيان نكتة تخفيف هاتين الركعتين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبدأ وظيفته من الليل بالركعتين الخفيفتين فلما دخل في وظيفة النهار أحب أن يبدأها بالركعتين كذلك لتكون شاكلة للوظيفتين واحدة (١)

ثم اعلم أن هذا الحديث أخرجه الطحاوي أيضاً وفي إسناده قيس بن سليمان مكان مخرمة بن سليمان وهو سهو من الناسخ قطعاً فإنه لا دخل لقيس في هذا الإسناد فاعلمه .

باب من لم يتوضأ الخ

قال الأطباء : إن الأغماء يكون في الدماغ والغشى في القلب وهو من النواقض عندنا أيضاً فالتب بـ المراتب أيضاً . عدا التمهيل منه ناقضاً دون الخفية .

قوله « فحمد الله وأثنى عليه » هدد الخطبة للكسوف وهي سنة عبد أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : إنها ليست من سنن الصلاة وإنما دخلها لداعية المقام . قلت : وهذا من مرر الأجهاد .

قوله إلا قد رأيت والرؤية غير العلم فإنك ترى الجو من الفلك إلى السمك ولا تعلم كنهه ما في بطنك فلا يستدل به على العلم المحيط .

باب مسح الرأس كله

قوله : « وقال ابن المسيب » الخ يعني أنها لا تمسح على الخمار اختار فيه مذهب مالك ولا شك أن الرأس اسم لمجموع العضو فلا يكون المأمور بالمسح إلا هو وهذا هو نظر المصنف رحمه الله تعالى

(١) قلت فهو إذن كقول أبي صلى الله عليه وسلم صلاة المغرب وتر النهار فأوتروا صلاة الليل (أو كما قال) فكما أن صلوات النهار احتتم بالوتر كذلك فلتكن صلاة الليل .

والذى فيه عندى أن نظر الأئمة دائر فى أن الفعل إذا أمر بإيقاعه على محل فهل يشترط للامتناع به إيقاعه على جميع المحل أو يكفى على بعضه أيضاً ؟ ولا إجمال فى الآية كما قرروه لأنه يكون إما بالاشتراك أو بالغرابة وليس ههنا واحد منهما نعم إن ثبت أن الإجمال قد يكون باعتبار مراد المتكلم أيضاً فهذا النوع ممكن ههنا إلا أن الإجمال عندهم ينحصر فى النحويين فقط فنحن معاشر الأحناف تفحصنا حال النبي صلى الله عليه وسلم فى المسح فلم نجد فيه أقل من الربع فقلنا به وعلينا أن الإيقاع على الربع يحكى عن الكل ويقوم مقامه فى نظر الشارع ويؤدى مؤداه عنده لحديث المغيرة رضى الله عنه فإنه بعد اختلاف ألفاظه لا يدل إلا على أنه مسح على بعض الرأس أى الناصية وهو ما كان شريطة وأما على العمامة فلأداء سنة الاستيعاب (١) وإنا ما عند أنى داود ص ٢١ أنه مسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة وفيه أبو معقل قيل : إنه مجهول . قلت : وتبين لى اسمه وهو حسن عندى وهو عبد الله بن معقل كما فى الفتح ص ١٤ ج ٤ وفى تهذيب التهذيب عبد الله بن معقل عن أنس فى المسح على العمامة هو أبو معقل يأتى فى الكنى سماه صاحب الأطراف وأيضاً عندى مرسل عن عطاء بن أبى رباح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان فى سفر وكان على رأسه عمامة فوضعها على رقبته ثم مسح رأسه فلمثل هذه الأحاديث قلنا : إن الاستيعاب ليس بفرض وثبت فى الفتح والعمدة عن ابن عمر رضى الله عنه أن المسح على الربع كاف للخروج عن العدة فلم أن الاستيعاب لم يكن شرطاً عند السلف أيضاً .

ثم اعلم أن الراوى توجه فى قوله « ولم ينقض العمامة » إلى أمر مهم لأن السنة فى المسح هو الإقبال والإدبار فمست الحاجة إلى تعليم المسح حالة التعمم فإن الإقبال والإدبار متعذران فى ذلك الحال فالظاهر أنه أراد أن يعلم كيفية المسح حال التعمم والله تعالى أعلم . وفى مدارج النبوة عن ابن الظهيرة أن الأقوى بما فى الباب مذهب مالك رحمه الله تعالى . قلت : وفى التفسير الكبير عن البغوى أن الأقوى مذهب الإمام الأعظم ولعله فى طبقات الشافعية أيضاً .

قوله « وقال ابن المسيب الخ » وعن أحمد رحمه الله تعالى أن المرأة إن مسحت على مقدم رأسها أجزأها .

(١) واعلم أن عامة الأحناف يشكرون المسيح على العمامة رأساً وتوهمه عارة محمد (رحمه الله تعالى) في موطنه أيضاً إلا أن الجصاص صرح في الأحكام أنه جائز عندنا قال : وقد بينا في حديث المغيرة بن شعبة أنه مسح على ناصيته وعمامته وفي بعضها على جانب عمامته وفي بعضها وضع يده على عمامته فأخبر أنه فعل المفروض في مسح الناصية ومسح على العمامة وذلك جائز عندنا اهـ وكان الشيخ رحمه الله يطل البحث في هذه المسألة في درس الترمذى .

قوله « فأفرغ على يده الخ » واعلم أنه قد مر منا الاختلاف في غسل اليدين قبل الوضوء هل هو من آداب المياه أو سنن الوضوء ؟ والذي يظهر أنه من باب اختلاف الأنظار فقط لأنه إذا ثبت غسلهما قبل الوضوء عند الطائفتين فالذين قالوا : إنه من آداب المياه لم يذكروا له إلا حكمة التقديم وهي صيانة الماء فهذا نظر لا غير والذين قالوا : إنه من سنن الوضوء فكأنهم لم يلتفتوا إلى تلك الحكمة مع اتفاقهما على أنه قبل الوضوء نعم لو ثبت عن النبي ﷺ تركه في وضوئه لكان محلاً للخلاف . ثم إنه وقع لفظ الوضوء في حديث المستيقظ فقال : « فلا يغمس يده في وضوئه فمن هنا دار النظر في كونه من أحكام الوضوء أو الماء » وحينئذ الأولى أن يسلم النظران ويقال إن الغسل إنما هو لأجل صيانة الماء لكن موضعه قبل الوضوء كما في الحديث فإن ماء الوضوء أولى بالصيانة وحينئذ يجتمع النظران ولا يبقى التناقض ولا يذهب عليك أن غسل اليدين مرتين ههنا من فعله نفسه وما يذكره من فعله صلى الله عليه وسلم الذي رآه فقيه كما في الرواية التالية أنه كان إلى المرفقين فاعليه .

قوله « فأقبل بهما وأدير » والإقبال والإدبار حركتان لا أنهما مسحتان كما عن عبد الله ابن زيد في الرواية الآتية عقيها : فأقبل بهما وأدير مرة واحدة فحسبه مرة واحدة مع ذكر الإقبال والإدبار . وكذا في حديث الربيع أخرجه الترمذي وغيره قالت : « مسح رأسه ومسح ما أقبل منه وما أدير وصدغيه وأذنيه مرة واحدة ثم تقول هي : مسح برأسه مرتين بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه فتبين أن من ذكر التكرار في المسح عني به الإقبال والإدبار وقال أبو داود : أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على المسح مرة . على أنه روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن المسح ثلاثاً بماء واحد جائز كما (في الهداية) وفي (قاضيخان) عن أبي حنيفة أنه لو ثلث المسح لا تكون بدعة ولا سنة وهو الراجح عندي وإن كان في بعض الكتب أنه بدعة . أما الإقبال والإدبار فقال النووي : قال أصحابنا وهذا الرد إنما يستحب لمن كان له شعر غير مضمفور ، أما من لا شعر له على رأسه ، أو كان شعره مضمفوراً فلا يستحب له الرد إذ لا فائدة فيه ولو رد في هذه الحالة لم يحسب الرد مسحة ثانية لأن الماء صار مستعملاً بالنسبة إلى ماسوى تلك المسحة انتهى . أقول : وهو باطل قطعاً بل الإقبال والإدبار لتحقيق الاستيعاب ويستوى فيه المضمفور وغيره . وأما حكمة الإقبال فليست كما قال لأنه لا يحكم به إلا عند الانفصال وحكمة المسح كما ذكره الشاه ولي الله ، رحمه الله تعالى ، أن دأب الشرع أنه إذا خفف في أمر يترك له أنموذجاً لئلا يذهل عن الأصل بالكيفية كغسل الأرجل إذا سقط حال التخفيف أقيم مقامه المسح أنموذجاً للغسل وتذكيراً له وكذلك في مسح الرأس كان الأصل فيه أيضاً هو الغسل إلا أنه اكتفى بالمسح لما نهى عن آفأ :

قلت : وعندي رواية عن علي رضي الله عنه من الترغيب والترهيب أنه لثلاث تنشر الأشعار في المحشر من طول المكث وإسناده ضعيف .

قوله : « في الإسناد » وهو جد عمرو بن يحيى . ويعلم من الموطأ لمحمد رحمه الله تعالى أن الضمير راجع إلى السائل لأن عبد الله بن زيد ليس جد عمرو ، بل جد عمرو بن أبي حسن كما في الرواية التالية . شهدت عمرو بن أبي حسن سأل عبد الله بن زيد البخ .

باب استعمال فضل وضوء الناس

ذهب البخاري إلى طهارة الماء المستعمل . قال الشيخ ابن الهمام وابن نجيم رحمهما الله تعالى : إن العراقيين قاطبة أنكروا رواية النجاسة عن الإمام وهم المثبتون في نقل مذهب الإمام عندي . وأثبتها ماوراء النهريون من علمائنا وهي ضعيفة جداً لأن لا أحد من السلف يعامل بالماء المستعمل معاملة النجاسات إلا أنه لا شك أن المطلوب عند الشرع هو صيانة وضوئه عنه ، كما عند الطحاوي عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب فقال : كيف يفعل يا أبا هريرة فقال : يتناوله تناولاً وكذا نهى الرجل عن فضل طهور المرأة عندي يبنى على هذه الدققة كما سيجي . ونقيره . والحاصل : أن الماء المستعمل طاهر لا دليل على نجاسته إلا أن التوقي منه مطلوب . ثم إن البخاري رحمه الله تعالى استدل على طهارته بفضل طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم ولي في استدلاله نظر ظاهر وإن كانت المسألة صحيحة في نفسها لأن العلماء ذهبوا إلى طهارة فضلاته ﷺ فكيف بفضله فلا تقوم حجة على الطهارة مطلقاً . نعم ثبت طهارة فضله خاصة وبعد فالأمر سهل ونسب إلى مالك رحمه الله تعالى أنه مطهر أيضاً .

قوله : « الهاجرة » أي نصف النهار سمي بها لأنهم يهجرون الطريق في هذا الوقت ويجلسون في بيوتهم .

قوله : « فضل وضوئه » أي المتساقط من الأعضاء .

قوله « فصلي النبي ﷺ البخ » ولا دليل فيه على الجمع لأن الراوي بصدد تعديد ما كان من أفعاله صلى الله عليه وسلم فجاء الاتصال في الذكر لهذا ، لأنه تعرض إلى حال صلاته في الخارج وهذا كتعديده أشرط الساعة وربما تكون بينها مدة طويلة فيجيء أحد من الجهلاء ويظنها متصلاً واحداً بعد واحد لمجرد القران في الذكر .

قوله « فمسح رأسي » انظر كيف ظهر الفرق بين قوله فامسحوا برؤوسكم .

وقوله وامسحوا رؤوسكم، فإن المعتبر في الأول هو المسح المعهود في الشرع وهو ما يكون بإمرار اليد المبتلة. وأما الثاني فهو على مجرد اللغة ومعناه إمرار اليد لا غير ولذا قال فمسح رأسي ولم يقل، برأسي، وأجد هذا المسح للتبريك في الكتب السابقة أيضاً ومنه سمي المسيح كأنه مسحه ربه وصار مسيحاً بمسحه ولذا كان محفوظاً عن نزغة الشيطان ومسح رأس الصبيان للتبريك رائج إلى الآن أيضاً.

قوله «كادوا يقتلون» وهو واقعة صلح الحديبية.

باب بوب بلا ترجمة وقد ذكرنا وجهه.

قوله «فشربت من وضوئه» والظاهر أنه الباقي في الإيلاء دون المتساقط من الأعضاء.

قوله «زر الحجلة» وقد أتى كل منهم في تشبيه ما كان أقرب إليه في ذهنه وكان علامة لختم النبوة وناسب أن يكون على الظهر على خلاف ما يكون على جهة الدجال من ك، ف، ر، يقرأه (١) كل راء وذلك لأن الختم يكون في الآخر فناسب الظهر وطبعه بالنقش المذكور للإشاعة والإعلان فناسب الوجه (٢) ولم يكن الخاتم في حاف الوسط بل كان مائلاً إلى جانب اليسار وذلك لأنه محل وسوسة الشيطان كما كشف لبعضهم أن للشيطان خرطوماً فإذا وسوس في قلب ابن آدم جلس خلفه ووسوس من ههنا فجعل الله سبحانه محفوظاً من الخاتم فناسب ذلك المحل للختم.

باب من مضمض الخ

ويستفاد بلفظ (من) أنه يشير إلى الاستدلال على الجمع فقط لأنه اختاره بنفسه أيضاً. واعلم أن الخلاف في الفصل والوصل بين الحنفية والشافعية ليس في الجواز وعدمه بل في الأولوية مع أن في البحر تصريحاً بأن أصل السنة تتأدى بالوصل أيضاً وكما لها بالفصل وهو في (إمداد الفتاح شرح نور الإيضاح) أيضاً فلا حاجة إلى الجواب عندي. وقد أجاب عنه الشيخ ابن الهمام رحمه

(١) قلت وعند الترمذي يقرأه من يكره عمله فاحفظه فإن أكثر الأحاديث خالية عنه وهو مهم.

(٢) قلت: وقد رأيت في الأحاديث كتابة التقدير بين السنن فعند الترمذي في حديث طويل في بسط

الرب تعالى اليدين وعرض ذرية آدم بين يديه فقال: أي رب ما هؤلاء قال هؤلاء ذريتك فإذا كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه الحديث.

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى وأول ما رأيت هذا الشرح في (شرح ابن ملك على مشارق الأنوار) لشمس الدين الصنعاني وقد جمع فيه أحاديث الصحيحين وابن الملك مقدم على ابن الهمام رحمه الله تعالى وله شرح آخر لصاحب العناية أيضاً إلا أنه ليس فيه إلا حل الألفاظ - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز بما ضبطه من تقارير الشيخ (رحمه الله تعالى)

(٢) ونص عبارة الشيخ رحمه الله تعالى عما يتعلق بهذا الحديث في موضع آخر هكذا وأما صفة الوضوء التي أراها عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنه وفيه ما ظاهره الجمع وهو حديث الباب فالذي يظهر والله أعلم : أنه أخذها من واقعة عين لا عموم لها كما يدل عليه سياق عبد العزيز بن أبي سلمة عند البخاري في باب الغسل من الخضب في أول هذا الحديث أنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجنا له ماء في تور من صفر فتوضأ الحديث ولعل هذه القصة هي التي روتها أم عبد الله بن زيد وهي أم عمارة بنت كعب (اسمها نسيته وزوجها زيد بن عاصم وابناها مه حبيب وعبد الله كما في الإصانة للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى) أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأنى بماء في إباء قدر ثلثي المد فال شعبة ، حفظ أنه غسل ذراعيه وجعل يداكهما ويمسح أذنيه باطميها ولا أحفظ أنه مسح ظاهرهما رواه النسائي في سننه من طريق حبيب عن عباد بن تميم وحبيب هذا هو حبيب بن زيد بن خلاد كما يظهر من التهذيب - زلا - بن حبيب هذا لعاء ابن عبد الله بن زياد كما يظهر من قول ابن سعد في ترجمة عبد الله : بلغني أنه قتل بالحررة وقتل معه ابنه خلاد وعلى كذا في التهذيب . وعباد بن تميم هو ابن أخي عبد الله بن زيد فحديث عبد الله بن زيد أن شاء الله ليس حكاية عن العادة الكريمة بل هي حكاية فعل جزئي يمكن حمله على التخفيف والجواز دون الإكمال والإتمام كما يشعر به الاكتفاء بثنية غسل الذراعين ، مع أن السمة الثلاثية بالاتفاق وفي حديث أم عمارة إشارة إلى قلة الماء المروجة للتجوز في الوضوء . ويؤيد ما قلنا من كونه حكاية فعل جزئي ما قاله الحافظ رحمه الله تعالى : في رواية مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رجلاً قال لعبد الله بن زيد ان تستطيع أن تريني كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ ؟ فقال عبد الله بن زيد نعم ، فدعا بماء الحديث وقال وفي رواية وهيب : فدعا بتور من ماء وفي رواية عبد العزيز بن أبي سلمة : أنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجنا له ماء في تور من صفر قال والتور المذكور يحتمل أن يكون هذا الذي توضأ منه عبد الله بن زيد إذ سئل عن صفة الوضوء فيكون أبلغ في حكاية صورة الحال انتهى كلامه .

يكون الغسل مرتين أيضاً سنة لهذا الحديث بعينه مع أنه لم يقل به أحد . ثم اعلم (١) ولا تغفل أن هذا من دأبهم أنه إذا تكون عندهم واقعة عن النبي صلى الله عليه وسلم يضيفونها إليه كالعادة له ويعبرون عنها كأنها وضوء النبي صلى الله عليه وسلم دائماً ولا يمكن لهم غيره فإنهم لم يروه إلا كذلك فلا بد أن يجعلوه كالعادة له فإن الصحابة لم يتيسر لكل منهم الصحبة إلى زمان طويل بل صحب بعضهم مرة فقط وبعض آخر أزيد منه وهكذا . ثم عبر كل واحد منهم عن فعله كما رآه في مدة إقامته . فلما كان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ في بيته ووصل فيه بين المضمضة والاستنشاق وغسل ذراعيه مرتين حكاه كذلك وجعله وضوء النبي صلى الله عليه وسلم والذي يذهل عن هذه الدقائق يحسبه عادة وسنة مستمرة وقاعدة منعقدة ولا يدري أنه مجرد تعبير منه لا أنه رأى من وضوئه مراراً ، ثم حقق المسألة ، ثم أراد أن يذكرها كما يذكر المسألة بيد أنه ينقل الواقعة وهكذا يفعل الرواة في نقل سائر الوقائع فيريدون بها حكايتها كما وقعت ولا يتعرضون إلى تخريج المسائل وهكذا فعلوا في مهر صفية رضي الله عنه فقالوا : وجعل عتقها صداقها وفعلوا مثله في حديث استقرار الحيوان بالحيوان وسنقره إن شاء الله تعالى . وإنما هو إلى الفقهاء فإنهم يتقحون المناط ويخرجون عنها الأصول ويفرعون عليها الفصول والناس غافلون عن هذا الصنيع فربما يأخذون المسائل عن تعبيراتهم وليس بشيء . عندي . والحاصل : أن وضوء النبي صلى الله عليه وسلم عند الصحابة هو ما رآوه ولو مرة فهذا عبد الله بن زيد ليست عنده غير تلك الواقعة وحكاية الحال فنقلها كما رآها فليفهم .

الخ عنه قال : أتى رسول الله ﷺ فأخرجنا له ماء في تور من صفر فغسل وجهه ثلاثاً ويديه مرتين الخ . وعند أبي داود في باب الوضوء في آية الصفر عنه قال : جاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجنا له ماء في تور فدل على أن ما يحكى عبد الله بن زيد عن وضوئه صلى الله عليه وسلم إنما هو واقعة عنده . وعند النسائي عن أم عمارة أم عبد الله بن زيد ما يدل على قلة الماء في تلك الواقعة وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأبى بما قدر ثلثي المد فكأنها تشير إلى ذلك . (باب قدر الذي يكتفي به الرجل من الماء « نسائي ») ولذا اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم فيها في الغسل إلى المرفقين بالمرتين فقط فلو كان الوصل سنة كاملة لحديث عبد الله بن زيد ينبغي أن

(١) بل كان بعضهم يداوم عليها مع عدم كونها مسألة وأعجب أمثله ما أخرجه أبو داود عن أنس قال كانت لي ذؤابة قتالت لي أمي لا أجزها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمدّها ويأخذها ولا يعد أن يكون تطيق ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأذا أنى محذورة رضي الله تعالى عنه من هذا الباب ويحيى تفصيله في موضعه والله تعالى أعلم .

ولنا ما أخرجه ابن السكن في (صحيحه) ونقله الحافظ في التلخيص الحبير عن أبي وائل شقيق ابن مسلبة قال شهدت علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان توضاً ثلاثاً ثلاثاً وأفراداً المضمضة من الاستنشاق ثم قالوا : هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضاً . وأخرج أبو داود أيضاً حديث وضوئهما إلا أنه ليس فيه التصريح بالفصل نعم ظاهره الفصل قطعاً وإن كان يتوهم من بعض الألفاظ الوصل . ثم إن عثمان رضي الله تعالى عنه إنما اهتم بوضوء النبي صلى الله عليه وسلم لأنه اختلف في زمانه في صفة وضوئه كما في الكنز عن أبي مالك الدمشقي قال : حدثت أن عثمان ابن عفان اختلف في خلافته في الوضوء فأذن للناس فدخلوا عليه فدعوا بماء الخ وهكذا فعله علي رضي الله عنه وبوب أبو داود على الفصل وأخرج تحته حديثاً إلا أنه لينه لما فيه ليث بن سليم وقد جاء في شواهد مسلم أما ما في طلحة عن أبيه عن جده من الجهالات فرفعه الشيخ عمرو بن الصلاح وحسنه (١) ثم تبعت مسند أحمد لذلك فتبادر من وضوء غير واحد من الصحابة رضي الله تعالى عنه الفصل والله تعالى أعلم .

ثم اعلم أن الروايات التي وردت فيها غرفة واحدة للمضمضة والاستنشاق حملها النووي على الجمع بينهما ست مرات كل منهما ثلاث مرات فكأنه أراد إجراء سنة التثليث فيها أيضاً وهو أحد وجوه الجمع عندهم وإن كان عسيراً ومر عليه ابن القيم وقال بل هي محمولة على وضوئه مرة مرة فالجمع في غرفة واحدة إنما هو في وضوئه مرة مرة وفي الغرفتين في وضوئه مرتين مرتين لا أنه مضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً . مع غسل سائر الأعضاء مرة مرة قلت : وما اختاره ابن القيم هو الأقرب عندي (٢) وليعلم أن الترمذي نقل مذهب الشافعي كالحنفية حيث قال قال الشافعي رحمه الله تعالى : إن جمعهما في كف واحد فهو جائز وإن فرقهما فهو أحب اه قلت ذلك رواية

(١) لما سئل عبد الرحمن بن مهدي عن اسم جده قال عمرو بن كعب أو كعب بن عمرو وكانت له صحبة وقال الدوري عن ابن معين المحدثون يقولون : إن جد طلحة رأى النبي ﷺ وأهل بيته يقولون ليست له صحبة وقال الحلال عن أبي داود : سمعت رجلاً من ولد طلحة يقول : إن لجده صحبة قال الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى ما نقل عن ابن معين غير قادح فإذا اعترف أهل الشأن بأن له صحبة تم الوجه أهل بيته يعرفون أم لا — وقال ابن القطان علة الخبر عندي الجهل بحال مصرف بن عمرو والد طلحة ولكن حسن اسناده ابن الصلاح كذا في فتح الملهم ص ٤٠٠ ج ١ نقلاً عن بعض كتب الشوكاني

(٢) قلت وسرحت طرفي في شرح مسلم و(زاد المعاد) إلا أنني ما وجدته فيهما في بادي النظر وما أوغلت في طلبه لقلة الفرصة إذ ذاك ولعله سها فيه قلبي في درس البخاري أو نظري عند المرجعة إلا أنه شرح صحيح .

الزعفراني عنه وتلك كانت بالعراق حين استفادته من محمد رحمه الله تعالى والمعتبر عند الشافعية ما اختاره بعده لما رجع إلى مصر .

قوله : « كفة واحدة » قيل الكفة لم يثبت في اللغة بمعنى الكف وقيل : إنه فعلة من نصر بمعنى المرة والصواب أنه غلط من الراوي .

باب مسح الرأس مرة

جزم البخاري هنا بمذهب الإمام الأعظم رحمه الله تعالى وترك مذهب الشافعية . قال الحنفية : إن الإسباغ في المسح هو بالاستيعاب لأنه لا يناسبه التثليث .

قوله : « من ماء » هذا تصريح بكون الماء واحداً .

قوله : « وقال مسح برأسه مرة » وفهم هذا الراوي عين مافهم الحنفية أن الإقبال والإدبار حركتان والمسح واحد ولم يحملهما على التكرار في المسح كما فهمه الشافعية رحمهم الله تعالى .

باب وضوء الرجل الخ

واعلم أن تطهر الرجل والمرأة من إنباء واحد جائز بإجماع المسلمين وكذا تطهر المرأة بفضل الرجل أيضاً جائز بالإجماع . وأما تطهر الرجل بفضله فذهب جمهور السلف والأئمة الثلاثة إلى جوازه سواء خلت بالماء أو لم تخل . وقال أحمد وداود : إنها إذا خلت بالماء واستعملته لا يجوز للرجل استعمال فضله وجمع الخطائي بين أحاديث النهي عن الفضل وجوازه بأن المراد من الفضل في أحاديث النهي المتساقط من الأعضاء وفي أحاديث الجواز ما بقى في الإنباء . وحاصله : أنه نهى عن استعمال الماء المتساقط من الأعضاء وأباح استعمال الماء الباقي في الإنباء فلا تنافي بين الحديثين . وقال آخرون : بل المراد به في الحديثين هو الباقي في الإنباء والنهي لئلا تخطر بباله الوسوس الشهوانية . ويرد عليهم قوله « ويغتربا جميعاً » ، فإن النهي إن كان لأجل الوسوس فهي في حالة الاعتراف جميعاً أزيد وأكثر منها في حالة الانفراد وحمله بعضهم على التنزيه وهو الصواب إلا أنهم لم يبيّنوا مراد الحديث وهو مع كونه بديهياً عسير وكأنه من قبيل السهل الممتنع وقد كشف الله على مراده فاعلم : أن النهي في الغسل ورد من الطرفين كما هو عند أبي داود نهى الرجل أن يغتسل الرجل بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل وفي الوضوء من جانب واحد فقط فهي الرجل عن فضل المرأة ورأيت عكسه أيضاً في بعض الروايات ، إلا أن المحدثين عللوه ومناط

النهي عندي هو صيانة الطهور عن وقوع الماء المستعمل فيه كما مر مني أن الماء المستعمل وإن لم يكن نجساً عند صاحب الشرع إلا أن المطلوب الاحتراز عنه والاحتياط فيه لئلا يقع في مختسله وهو المذكور في فقهاء حتى لو سقط الماء المستعمل في وضوئه وغلب عليه لا يجوز الوضوء منه ولا يبقى مطهراً . ولما كانت النساء أقل نظافة وأقل احتياطاً في أمور التطهير خص الرجل بالنهي عن استعمال فضلهن ولو ثبت عكسه أيضاً فالنهي عن فضل الرجال جرياً على مقتضى طبيعتهم فإنهم يرون الرجال أقل نظافة من أنفسهم فراعى في الأول الواقع في نفس الأمر وفي الثاني الواقع في زعمهم لئلا تتوسوس صدورهن في استعمال الماء فإن عدم الوسواس في أمر التطهر مطلوب فناسب أن ينهى عن فضل الرجال أيضاً حسماً لمادة الوسواس وقطعاً لعرقها والمراد منها التي تقع في طهارة الماء وعدمها دون الوسواس الشهوانية . والحاصل أن الحديث ورد على وفق طبع الرجال والنساء وإن كان مافى طبع الرجل موافقاً للواقع وما فى طبيعتهم مخالفاً له إلا أن الغرض لما كان قطع الوسواس لم يناظر معهم وتركهن على فطرتهم ولا تبديل لخلق الله نعم الوسواس التي تكون لأعن منشأ صحيح لم يعتبرها الشرع أصلاً ولذا أباح الاعتراف معاً لأن الذين يكرهون استعمال السور لا يرون به بأساً ألا ترى أن من يكره أن يأكل فضل طعامك لا يكره أن يأكل معك لأنه لا يراه سوراً فالدخل فيه للسور دون الوسواس والمعنى أن لا يستر الرجل الماء للمرأة ولا تستر هي له فكما أنك تكره أن تستر طعامك وشرابك لحبيبتك كذلك أراد الشرع أن لا يستر الزوجان أحدهما للآخر غسلهم . فهذا الحديث من باب حسن الأدب وسد الآوهم . وأول ما انتقل إليه ذهني من كلام الطحاوي فإنه يوب أولاً بسور الهرة ثم بسور الكلب ثم بسور بني آدم وأخرج تحته حديث النهي عن اغتسال الرجل بفضله المرأة وبالعكس فكانه أشار إلى أن المعنى في هذه الأحاديث هو السورية والإيسار دون الوسواس الشهوانية فله دره ما أدق نظره ويدلك على ما قلنا ما أخرجه النسائي ص ٤٧ عن أم سلمة أنها سألت أتعسل المرأة مع الرجل قالت نعم إذا كانت كيسة فأشارت إلى أن الأمر يدور على الكياسة وعدمها ولما كان الرجل كيساً لم يره عن استعمال فضل وضوئه بخلاف النساء فإنهن لسن كذلك في عامة الأحوال وإذا كانت كيسة تعرف طريق آداب الماء وصيائته فلها أن تعتسل معه . فإن قلت : إذا كان الأمر كما وصفت فلم ينهى النساء عن اغتسالهن بفضله الرجال ؟ قلت : إن التقاطر في الاغتسال يمكن منهم أيضاً فإنه استعمال للباء الكثير وغسل لسائر البدن والأواني كانت متسعة كالمركن فيشكل فيها التحفظ من الرجال أيضاً فلذا ورد فيه النهي للطرفين . فإن قلت : وحيث يذنب أن ينهى الرجل عن الاغتسال بفضله الرجل أيضاً فلم خصص به الزوجين مع أن العلة تشملهما ؟ قلت : لتحقق الاغتسال كثيراً

بین الزوجین بخلاف غیرهما وأراد بالمرأة فی حدیث التوضؤ من كانت فی بیتہ ولم یقل فی المرأتین شیئاً لأنهن یفعلن ما هو عادتہن . والحاصل : أن الأقسام ستة فضل الرجل للمرأة ، وبالعکس . وفضل الجنس للجنس ، وكل منه إما فی الوضوء أو الغسل . والأحادیث وردت فی الأربعة منها وإن علل المحدثون واحداً منها كما مر ولم یرد فی الاثنین لما بینا . وجملۃ الکلام أن الحدیث لا دخل فیہ للوساوس الشهوانیة ، بل ورد علی طبائع الناس فی السؤر فالنهی فیہ كأمر الغسل بغسل المیت ، والوضوء بحمله ، والمراد بالفضل هو الباقی فی الآنیة لا كما قاله الخطائی وتبعه الحافظ رحمه الله تعالى

قوله « بالحیم » الخ ویبادر من ظاهر عبارته أنهما واقعتان الأولى فی استعمال الحیم ، والثانیة فی استعمال ماء النصرانیة ، مع أنها واقعة واحدة فی مكة حین جاء للحج ف قضی حاجته ثم طلب الماء وتوضأ بالحیم من بیت نصرانیة . والظاهر أن الماء إذا كان من بیتها أنها غمست فیہ یدها أيضاً ولعله كان من سؤرها ومع ذلك توضأ ابن عمر منه ، ثبت أن وضوء الرجل بفضل المرأة لا بأس به . وهذا من عادات البخاری حیث یعتبر الاحتمالات القرینیة لأنه لما شدد علی نفسه فی باب الحدیث وأراد أن ینخرج المسائل ویبسط فقعه فی تراجمه فلزمه أن یوسع فی الإشارات وطرق الاستدلال .

قوله « جمیعاً » قال السیرافی : إنه یستعمل بمعنی کلهم ، وبمعنی معا ، والأول یدل علی الاستغراق والثانی علی المعیة الزمانیة وتفصیله : أن هذا اللفظ قد یستعمل للاستغراق وإحاطة الأفراد مع قطع النظر عن الاجتماع ، وقد یستعمل للثنائی أى بمعنی الاجتماع والمعیة وهو المناسب ههنا فإن التعرض إلى اغتسال الرجال والنساء مطلقاً لیس بأهم وإنما المفید بیان اغتسالهما معا . ثم أقول والشیء بالشیء . یدکر أن إمامنا رحمه الله تعالى ذهب إلى مقارنة المقتدی مع الإمام فی جمیع أفعال الصلاة واختاره أصحابه أيضاً إلا فی التحریمة والتسلیم . والشافعی رحمه الله تعالى ذهب إلى التعقیب فی جملة أفعالها غیر آمین وتمسک من أحادیث الائتہام وفیہ الفاء (إذا کبر فکبروا الخ) وهی للتعقیب عندهم فلزم التعقیب فی جمیع الأفعال كما أراد . قلت : وفی شرح التسهیل : أن فی الفاء الجزائیة قولان التعقیب ، والمقارنة وحینئذ صحت الفاء علی مذعبنا أيضاً ثم أقول من عند نفسی : إن التعقیب قد یكون ذاتیا والبعدیة الذاتیة اعتبرها أهل اللغة أيضاً فلا تنافیها المقارنة الزمانیة فهی للتعقیب ذاتا والمقارنة زمانا عندی . ولا بد أن یكون بین أفعال الإمام والمأموم تقدما وتأخرا ذاتا . وإنما أراد الإمام من المقارنة أن یدخل المقتدی فی الركن حین یدخل الإمام فیہ ولا ینتظر بلوغه فیہ له فیركع حین یركع لأنه ینتظر الإمام حتی إذا أتم راكعاً ركع معه .

ومعلوم أن ركوعه لا يكون إلا بعد ركوع إمامه بعدية ذاتية وإن أراد المقارنة ، فإن ركوع الإمام كالعلة لركوعه وهو الملاحظ في الجماعة عندي ، لأن ظاهر أمر الجماعة أن تكون حركتهم واحدة وصلاتهم واحدة وقراءتهم واحدة (١) ومنعود إلى تفصيله في مواضع إن شاء الله تعالى .

باب صب النبي ﷺ وضوؤه على المغمى عليه النخ ولعله أراد بيان مسألة الماء المستعمل .
باب الغسل والوضوء النخ

قوله « المنخضب والقدح » النخ هذا في بيان الهيئة .

قوله : « والحشب والحجارة » هذا في بيان مادتهما .

قوله « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ وهذا تصريح بأنه صلى الله عليه وسلم جاءه في بيته وتوضأ فكانت هذه واقعة عند عبد الله بن زيد وفيها تصريح بغسل المرفقين مرتين . وأما الغسل إلى الرسغين فهو ثلاث مرار باتفاق الروايات

قوله « استأذن النخ » إما لأن القسم كان واجبا عليه أو استحبابا لتطيب قلوبهم .

قوله : « بين رجلين » وفي تعيين الرجل الآخر اختلاف وإنما أهتم لأنهم كانوا يتناوبون الأخذ بيده الكريمة صلى الله عليه وسلم تارة هذا وتارة هذا وكان العباس رضي الله عنه أدام الأخذ بيده لئلا من السن والعمومة كذا قال النووي . وحمله العيني على تعدد الوقائع .

قوله « سبع قرب النخ » وفي كتب السير أن تلك السبع كانت من الآبار السبع ولعله تعدد السبع وعدم الحل دخلا في الشفاء كما يكون مثل هذه الشرائط في باب العمليات والتعويذات كثيرا
 قوله « ثم خرج إلى الناس النخ » وخروجه هذا إنما هو في العشاء عندي .

(١) قلت: وذلك لأنه لم من الدر إلى أربعة أنه اعتبر الجماعة كمنس واحدة في أمور كإعطاء الأمان فإنه يسع به أديانهم ودينهم لا يسكن كما في أمر الملام في المسكن . على أن الله عنه قال يحريء عن الجماعة إذا مروا أن يسلموا أحدهم وعري . من الجلوس أن يرد أحدهم رواه البيهقي في (شعب الإيمان) مرفوعا . وروى أبو داود وقال رفعه حسن بن علي وهو شيخ أبي داود فهكذا القراءة في الجماعة تكون واحدة عند الحنفية سواء اعتبرتها واحدة حقيقة أو على طريق أن قراءة الإمام قراءة للقوم والله تعالى أعلم

ذكر عدد صلواته صلى الله عليه وسلم في مرض موته وخروجه إلى المسجد

وتحقيقه على خلاف ما اختاره الحافظ بن حجر رحمه الله تعالى

واعلم أن الروايات في غيبوته صلى الله عليه وسلم في مرضه عن المسجد مختلفة فعند البخاري أنه غاب ثلاثة أيام واختاره (البيهقي) وتبعه في ذلك (الزيلعي) وعنده مسلم أنه غاب خمسة أيام واختاره (الحافظ) قلت : ولعل الحافظ رحمه الله تعالى عدّ الكسور أيضا ولعل ابتداء الغيبة عنده يكون من ليلة الخميس وحينئذ لو اعتبرنا ذلك اليوم مع يوم الاثنين حصل الخمس ومن قال بثلاثة أيام اعتبر اليوم التام فارتفع الخلاف .

ثم إنهم اتفقوا على أنه خرج في صلاة من تلك الأيام ، ولعله ظهر السبت أو الأحد لأن الغيبة لما كانت من عشاء الخميس على ما اختاره الحافظ فلا يمكن أن يكون ظهر هذا اليوم ولا من يوم الجمعة وتوفي يوم الاثنين فمبين أن يكون إما ظهر السبت أو الأحد والعجب من الحافظ حيث جعل قدوته فيه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى مع أن الإمام رحمه الله تعالى وإن اختار شركته في صلاة واحدة إلا أنه ذهب إلى أنها الفجر بخلاف الحافظ فإنه اختار أنها الظهر . أقول والذي تبين لي : هو أنه صلى الله عليه وسلم دخل في أربع صلوات بعد الغيبة الأولى (العشاء) التي غشى عليه في ليلتها كما في رواية الباب فإنه لم يستطع أولا أن يخرج ثم وجد في نفسه خفة وخرج إليها وصلى بهم وخطب الناس كما عند البخاري ص ٨٥١ ج ٢ وفيه قالت وخرج إلى الناس فصلى لهم وخطبهم وأوله الحافظ رحمه الله تعالى وقال معناه : إنه أراد الخروج ثم لم يقدر عليه والثانية (الظهر) من أي يوم كانت وأقربها الحافظ رحمه الله تعالى أيضا . والثالث (المغرب) كما هو عند الترمذي ص ٤١ في باب القراءة بعد المغرب عن أم الفضل « قالت خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عاصب رأسه في مرضه فصلى (المغرب) فقرأ بالمرسلات فواصلها بعد حتى لقي الله عز وجل وهو عند النسائي أيضا وأوله الحافظ بأنه خرج من مكانه إلى موضع في بيته لا أنه خرج إلى المسجد . والرابعة (المجر) من اليوم الذي توفي فيه كما في مغازي (موسى بن عقبة) وهو تابعي صغير السن وأقربها البيهقي أيضا ، ودخل فيها في الركعة الثانية وصلّاها خلف أبي بكر رضي الله عنه نعم ظاهر البخاري خلافه إلا أني جمعت بينهما بأنه اقتدى من حجرته ولم يخرج إلى المسجد . فهذه أربع صلوات دخل فيها النبي صلى الله عليه وسلم بعد غيبوته عن المسجد ولم أجد شركته في العصر في يوم وكذا لم أجد الترتيب في تلك الصلاة . وأقر الترمذي أنه صلى في مرض وفاته ثلاث صلوات . وزدت عليه رابعة وهي المغرب . وفي العيني : أنه ذهب جماعة إلى القول بتعدد

الصلوات حتى نقل عن الضياء ، وابن ناصر ، وابن حبان ، أن من أنكر تعدد خروجه صلى الله عليه وسلم إلى الصلاة فإنه جاهل عن الحديث .

ثم أعلم أني بالغت في هذا التفتيش لأنه يفيدنا في (مسألة القراءة خاف الإمام) لأنه ثبت عند الطحاوي خروجه في صلاة جهرية وأخذ القراءة من حيث تركها أبو بكر رضي الله تعالى عنه وحينئذ لا بد أن تفوته الفاتحة كلها أو بعضها فلو كانت ركنا لزم أن لا تتم صلاته صلى الله عليه وسلم والعياذ بالله فهذه آخر صلاة صلاها النبي ﷺ كانت مستدلا للحنفية ولم يشعر به أحد منهم غير ابن سيد الناس في شرح الترمذي إلا أنه لم يجب عنه . وعرض للحافظ رحمه الله تعالى إشكال آخر وهو أن الصلاة التي خرج إليها النبي صلى الله عليه وسلم هي الظهر عنده فكيف أخذ القراءة من حيث تركها أبو بكر رضي الله تعالى عنه فالتزم أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه لعله جهر بآيته منها . وأما على ما اخترت فلا حاجة إلى هذا التأويل فإنه ثبت خروجه إلى العشاء أيضاً وهي جهرية . ولفظ الطحاوي ص ٢٣٥ في قصة مرض موته « وجد رسول الله ﷺ من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين فلما أحس أبو بكر سبحوها به فذهب أبو بكر يتأخر فأشار إليه النبي ﷺ مكانك فاستتم رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انتهى أبو بكر من القراءة » ورواه ابن ماجه والدارقطني وأحمد في مسنده وابن الجارود في المتقى وأبو يعلى في مسنده والطبري في تاريخه وابن سعد في الطبقات والبزار في مسنده وإذا قد علمت أنه خرج في أربع صلوات منها الفجر والمغرب أمكن لنا أن نقول : إن ما عند الطحاوي قصة في إحدى هاتين الصلاتين وأخذ فيها النبي صلى الله عليه وسلم القراءة من حيث تركها أبو بكر رضي الله تعالى عنه ولم يدرك الفاتحة كلها أو بعضها ثم صحت صلاته وحسبت قراءة أبي بكر رضي الله تعالى عنه عن قراءته فلو كانت الفاتحة ركناً لا تصح الصلاة بدونها فأين ذهبت من صلاة النبي صلى الله عليه وسلم هذه ؟ وقد بسطت فيه الكلام في رسالتي بالفارسية المسماة (بخاتمة الخطاب في فاتحة الكتاب)

ومر الحافظ على رواية ابن ماجه هذه وهي عند الطحاوي أيضاً فحكم عليه بالحسن وحكمت عليها بالصحة وعزوتها إلى الحافظ رحمه الله تعالى فاعترض على بعض المدعين بالعمل بالحديث أنه خلاف الواقع فإن الحافظ رحمه الله تعالى لم يحكم عليه بالصحة فأجبت له : أن الحافظ رحمه الله تعالى مر عليها في موضعين فحكم بالحسن في المجلد الثاني ، بالصحة في المجلد السادس .

باب الوضوء بالمدالخ

واعلم أنهم اتفقوا على أن الصاع أربعة أمداد . واختلفوا في تقدير المد : فقال العرافيون أن المد رطلان وقال الحجازيون : إنه رطل وثلاث . وعلى هذا يكون الصاع ثمانية أرطال عند

العراقيين وخمسة أرطال وثلاث عند الحجازيين . قلت : ولا يمكن لأحد أن ينكر عن صاع العراقيين فإنه كان مستعملاً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً لما روى من غير وجه أنه كان يتوضأ بالمد . ثم أخرج أبو داود عن أنس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بإمنا يسع رطلين الخ . وفيه شريك وأخرج عنه مسلم . وعند النسائي عن موسى الجهني قال : أتى مجاهد بقدر حوزته ثمانية أرطال فقال حدثني عائشة أن رسول الله ﷺ كان يغتسل بمثل هذا وعند الطحاوي ص ٣٢٤ عن إبراهيم قال قدرنا صاع عمر فوجدناه حجاجياً والحجاجي عندهم ثمانية أرطال :

والحافظ لما مر على صاعنا سماه حجاجياً ولم يسمه فاروقياً مع أن الحجاج إنما صنع صاعه على صاع عمر وكان يفتخر عليهم بذلك وهو صاع عمر بن عبد العزيز أيضاً فأصله عن عمر رضي الله عنه والحجاج شهره لأنه صنعه هو ومنهم من أراد من كونه عمرياً عمر بن عبد العزيز وهو أيضاً عدول عن الصواب فإن صاعنا ثبت في عهده ﷺ ثبوتاً لا مرد له . وفي الباب روايات أخرى تدل على مذهبنا إلا أن المرد استيعابها لأنه لا يسع لأحد أن ينكر عن صاع الحنفية وأقربه ابن تيمية رحمه الله تعالى إلا أنه قال : إن الصاع في الوضوء والغسل ثمانية أرطال . وفي صدقة الفطر خمسة أرطال وثلاث . ونحن نقول : إن الاحتياط أن يؤخذ في جميع المواضع بثمانية أرطال . ثم اعلم أنه أخرج ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قيل له إن صاعنا أصغر الصيعان ومدنا أكبر الأمداد فقال : اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في مدنا ولا يبدو في بادي النظر عطف سؤالهم فإن كون الصاع صغيراً والمد كبيراً لا يظهر فيه معنى الشكاية وكنت متردداً في مراده حتى رأيت عبارة في موطأ مالك رحمه الله تعالى في الظاهر انكشف بها المراد وأخذت منه أن المد عندهم كان باعتبار طعام رجل واحد وكان مكياهم لطعامهم وشرابهم مستعملاً عندهم في البيوت بخلاف الصاع فإنه كان مستعملاً فيما بينهم في التجارات . وفي الكثير يطبخون الطعام كيلاً في زماننا أيضاً وحيث حصل سؤالهم : أن المد الذي نستعمله في البيوت في طعامنا كبير والصاع الذي في التجارات صغير فكأنهم شكوا عن كثرة المصارف وقلة المال فدعا لهم اللهم بارك لنا الخ وحملوه على البركة المعنوية وحملته على البركة الحسية أيضاً حيث صار ثمانية أرطال في زمن عمر رضي الله عنه مع بقاء اسمه ولعله زاد ثمنه بقاء الاسم والتمس مع زيادة الوزن هو ثمرة دعاء النبي ﷺ فصاعنا من ثمرات دعائه صلى الله عليه وسلم وأما وجه رواجه في زمن عمر رضي الله عنه دون زمنه صلى الله عليه وسلم فوفور الأشياء في زمن عمر رضي الله عنه بخلاف زمن النبي صلى الله عليه وسلم ويستفاد من هذا الحديث تعدد الصيعان في عهد النبي ﷺ كما قالت ن صاع العراقيين والحجازيين كلاهما كانا في زمنه صلى الله عليه وسلم وإن كان أحدهما أقل

استعمالاً من الآخر ، على أنه ينهدم منه أصل المقدمة المتفق عليها أيضاً لأنه يدل على أن المدليس ربع الصاع فاختلفت الأمداد أيضاً وحيث لا يكون أكبر الأمداد ربع أصغر الصيغان ثم (الصواع) في سورة يوسف والصاع واحد مع أن الصواع أكبر من صاع الشافعية وفي الفنجاب مكيال يقال له (جها) وظنى أنه من الصاع مكيال آخر كروه ولعله من السكر وليعلم أن الناس إنما تحيروا في معرفة مقادير هذه المكاييل لفقدانها في زماننا وانقطاع العمل عما كانت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فتعلمنا عنها بالاسم فقط وهذا هو الحال في جميع الأشياء التي لا توجد بين الناس وقد تصدى صاحب القاموس لبيان تعداده فقال : إن المد مكيال يسع حثية من حثية الرجل المتوسط والصاع ما يسع أربع حثيات كذلك . قلت : ولو كان مقصود بيان استقامة الحساب على مذهب الشافعية فإنه يستقيم على مذهب الحنفية أيضاً فإن صاعهم إن كان يتم بأربع حثيات فصاعنا يتم بستة حثيات . وصاحب القاموس كما أنه لغوى كذلك حافظ للحديث أيضاً وقد سمع مرة أربعمائة سطر فوعاها من ساعته . وقد صنف القاموس في اليمن وهو شافعي ومعتقد لأبي حنيفة رحمه الله تعالى إلا أنه قد يتجاوز عن الحد في حيازة مذهبه . وله رسالة بالفارسية سماها (ورد .. عارت) وأتى فيها بروايت لا أصل لها عند المحدثين وقد ذكرنا ذلك في تأييد مذهبه أسماها الصحاح . لا يكون له أصل ولا يكون مقصوده منه إلا تكثير السور في رواية ورد مع السورة فإنه لم يثبت عن ما ذكره من عدد الصحاح قط . وقد ذكرنا في كتابنا الوضوء في حثية . كثيرة مع أنه خلاف الواقع كما سنحقيقه في رد المحتار . وأني داود والداود ، وقد مر أن الذي أنكره في الوضوء هو الأئمة . والآن نذكر ما قيل في الإمام أحمد رحمه الله تعالى كتحمد وأبي يوسف لفقه الحنفية ومن بعدهم الشافعية فكأنهم قد به إلا تكثير السواد ولا ريب أنه حنبلي فاعله

ثم اعلم أن ابن جبر هذا الذي في إسناده البخاري هو الذي يمسر المد . أنه رطلان . في داود ولم يرو في تحديد الماء في الوضوء عن الأئمة شيء غير أنه ينوذاً وضراً بين الوضوءين ورواه محمد رحمه الله هنا بالمد تبعاً للحديث والحافظ رحمه الله تعالى لم يذكر اسمه وضرب عنه كشمخا وأغمض عنه . وأما خمسة أمداد في الغسل . فقليل . المد للوضوء وأربعة أمداد للغسل . وقيل هو للغسل إلا أنه إذا زاد الماء من الصاع فألى خمسة أمداد . وفرد علياً . الحمد . ما «تولجة» وكتب فيه ابن حزم شيئاً في المحلى . وظنى أنه خلاف الواقع . وفي الأوز (الملايين) ولسكنها فادره ورسالة أخرى (مدح ..)

اعتبر بالاحمر ما هو عند الاطباء وهو أربع شعيرات وفي الخارج هي قريب من ثلاث شعيرات وما حقق القاضي ثناء الله الفاني في رحمه الله تعالى فيه هو الصحيح . قال الشيخ السندي في بيان وزن الصاع :

صاع كوفي هست أي مرد فهم دو صد هفتاد توله مستقيم

باز دیناری که دارد اعتبار وزآن از ماشه دان نیم و چهار

وقد أضفت إليهما يبتين آخرين فقلت :

درهم شرعی ازین مسکین شنو کان سه ماشه هست يك سرخه دو جو

سرخه سه جو هست لیکن باو کم هشت سرخه ماشه أي صاحب کرم

باب المسح على الخف النخ

وراجع لتعريف الخف (الكبرى) ويشترط عندهم أن يكون بحيث يمكن فيه تتابع المشي ولذا يستعملون في الإبل الإخفاف لأن الخف عندهم اسم لما يمكن فيه قطع المسافة وليست ترجمته (موزة) بل هو خلاف المراد لأنه لا يظهر منه هذا المعنى .

قوله: «وإن عبد الله بن عمر سأل» قيل : وجه السؤال أنه كان يعرف المسح في السفر فسئل عن حال الإقامة في البيوت أيضاً . قلت : ولا حاجة إلى هذا التأويل أيضاً فإن أمور الدين تعرف شيئاً فشيئاً ومعلوم أنه لم يمكن عندهم المدارس يتدرسون فيها المسائل بل كانوا يتعلمون المسائل بحسب الحاجات والواقعات . ثم لا يخفى عليك أن ابن عمر رضي الله عنه هذا الذي يسأل عن المسح هو حامل لواء رفع اليدين مع أنه لم يثبت عن الخلفاء الثلاثة .

واعلم أنه لا ذكر في حديث المغيرة للجوريين والعلين أصلاً وهو وهم قطعاً ، فإن هذه الواقعة قد رويت في نحو سبعين طرفاً ولا يذكر أحد أن النبي ﷺ مسح فيها على الجوريين والعلين . فما أخرجه الترمذي وهم قطعاً وإنما صححه نظراً إلى صورة الإسناد فقط .

قوله يمسح على عمامته النخ وبظاهره أخذ أحمد رحمه الله تعالى ، واختار أن الفريضة تنأى بالمسح عليها بشرط أن يكون مخنكة ، وشرائطها شرائط الخف . وجزم الشافعي رحمه الله تعالى : أنه لو مسح على بعض الرأس والعمامة ، خرج عن عهدة الاستيعاب . وهكذا قال المالكية إلا أن القاضي أبو بكر بن العربي منهم قال : إن القدر المستحب لا يتأدى عندهم بالمسح عليها . ومذهب الحنفية أنه غير معتبر وفي الموطأ بلغنا أنه كان ثم ترك . ولذا وقع في بعض عباراتهم أنه بدعة عندنا ومر أبو عمرو في التمهيد على أحاديث المسح على العمامة وحكم عليها بأنها معلولة كلاماً . وقال ابن بطال : قال الأصيلي ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الأوزاعي . قال الحافظ وله

متابعات أيضاً وإن سلينا تفرد فيه لعلو كعبه وجلالة قدره لا يوجب الإعلال أيضاً وأظن أن هذه واقعة عمرو بن الضمري واقعة الحضرمي والله تعالى أعلم

قلت : والبخاري وإن أخرج حديث المسح على العمامة إلا أنه لم يترجم عليه بهذه المسألة فدل على ضعف فيه ، لأنه تحقق عندي من عاداته أن الحديث إذا كان قويا عنده ويكون فيه لفظ يتردد فيه النظر يخرج في كتابه ولا يترجم على ذلك اللفظ ، ولا يخرج منه مسألة . فصنيعه هذا في المسح على العمامة يدل على تردد عنده فيه ولذا تركه ولم يذهب إليه والله تعالى أعلم .

وأجاب عنه بعض الحنفية أنه سوى عمامته بعد المسح وظنه الراوي مسحاً فعبّر عن التسوية بالمسح على العمامة . قلت وهذا الجواب ليس بمرضى عندي لأنه يفضي إلى تغليط الصحابي الذي شاهد الواقع وحكى عنه كما رأى ومعلوم أنهم من أذكى الأئمة كيف يمكن أن يخفى عليهم الفرق بين المسح والتسوية ؟ وهذا الجواب في الأصل للقاضي أبي بكر بن العربي وليس مراده ما فهم ولفظه « أن المسح على العمامة لم يكن عن نص وإنما اختصر على مسح بعض الرأس وإمرار اليد عليها تبعا لمسح البعض كما نشاهد البعض إذا مسح على البعض وكان على الرأس عمامة » (١) وحاصله أن المسح على الرأس كان أصلاً وعلى العمامة تبعا وهو الذي أراده الراوي أي أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله على الرأس قصداً ومسح على العمامة أيضاً إلا أنه لم يفعله قصداً بل وقع تبعا فمعنى التبعية : (بلا قصد) لأنه كان في الحقيقة تسويته وظنه الراوي مسحاً فإنه يوجب تغليط الراوي وكم من فرق بينهما ، وحاصل جواب القاضي على ما قُريت أن الراوي ذكر المسح على العمامة كما وقع في الخارج وإذا كان مسح بلا قصد فنقله أيضاً كذلك وليس فيه تغليط له بل فيه تصويب فادر الفرق بينهما ولا تعصب فإن من العصبية لجهلا وقد يجاب : أن معناه أنه لم يمسح على العمامة بل مسح على الرأس حال كون العمامة على الرأس وحينئذ غرض الراوي بيان طريق المسح حين التعميم كما تعرض إليه في حديث أبي داود أن النبي ﷺ مسح على رأسه ولم ينقض العمامة وقوله « مسح على العمامة » متحمل لهذا المراد عرفاً

(١) قلت : قال الخطابي وأبي المسح على العمامة أكثر الفقهاء وتأولوا الخبر في المسح على العمامة على معنى أنه كان يقتصر على مسح بعض الرأس فلا يمسحه كله مقدمه ومؤخره ولا ينزع عمامة من رأسه ولا ينقضها وجعلوا خبر المغيرة بن شعبة كالمفسر وهو أنه وصف وضوؤه ثم قال : ومسح ناصيته وعلى عمامته فوصل مسح الناصية بالعمامة وإنما وقع أداء الواجب من مسح الرأس ومسح الناصية إدا هي جره من الرأس وصارت العمامة تبعاً له كما روى أنه مسح الخف وأسفله كالتبعية له والأصل أن الله تعالى فرض مسح الرأس وحديث ثوبان محتمل للتأويل فلا يترك الدليل المتيقن بالحديث المحتمل له ص ٥٧ ج ١

وعرية . والحق عندي أن المسح على العمامة ثابت في الأحاديث كيف لا وقد ذهب إليه الأئمة الثلاثة رضي الله عنهم ولو لم يكن له أصل في الدين لما اختاروه البتة . وإني لست بمن يأخذون الدين من الألفاظ بل أولى الأمور عندي توارث الأئمة واختيار الأئمة فانهم هداة الدين وأعلامه ولم يصل الدين إلينا إلا منهم فعليهم الاعتماد في هذا الباب فلا نسي بهم الظن ، ولا نقول : إن المسح على العمامة لم يثبت في الدين ومع ذلك ذهبوا إليه ولذا لم يقل محمد رضي الله عنه إن المسح على العمامة لم يثبت . ولكنه قال إنه كان ثم نسخ ومعنى النسخ قد علمته في المقدمة فراجعهم فإنه بهم وقد غفل عنه كثير من الناس ولا يرون النسخ إلا ما اشتبه . عندهم مع أن النسخ في السلف أعم منه . ولذا لا أجترى . على أن أقول : أنه بدعة كما يتبادر من بعض الكتب بل هو مباح كما عر به الرازي منا في أحكام القرآن . وكان مولانا شيخ الهند يقول بأداء سنة الاستحباب منه وإن لم يكن . ١٠٩ . ذنب . قلت : بل ينبغي أن يلتزم أداء الاستحباب منه لأن الإباحة تفيد لو كان المسح على العمامة من باب العادات . وأما إذا كان سنة قصدية فلا بد أن يقال بأداء سنة التكميل منه . والأحاديث في المسح على العمامة على أنحاء في بعضها ذكر العمامة فقط . وفي بعضها ذكر العمامة والرأس كليهما . وفي بعضها ذكر الرأس فقط . وقد جاء حديث المغيرة على الطرق الثلاثة فدل على أنه لم يمسح على العمامة في تلك الواقعة إلا وقد أدى القدر المجزئ . على الرأس ثم تفنن الراوي في بيانه فاقصر تارة على ذكر المسح على الرأس وأخرى على العمامة وإذا أوعب القصة ذكرهما . فإذا وجدنا في هذا الحديث ذكر مسح العمامة مكان المسح على الرأس . تارة وبالعكس تارة وجمعهما الراوي تارة يسبق الذهن منه أن يكون في الأحاديث الآخر التي فيها ذكر المسح على العمامة فقط أيضاً كذلك فما دام لا يثبت أنه مسح على العمامة ولم يمسح معها على الرأس . لا تقوم الأحاديث المجملة في هذا الباب حجة للحنابلة . لا احتمال أن يكون الأمر فيها أبيناً من . ب . ك . م . د . و . ي . أي : المسح على العمامة في الوضوء على الوضوء فإنه قد ثبت بالوضوء عندي على أنحاء كما عر ، بر ، وإن أنكردا ابن تيمية وثبت الاقتصار على بعض أعضاء الوضوء على المسح في بعض أنحاء الوضوء . وعلى هذا يمكن عندي أن يكون هذا أيضاً نوعاً من الوضوء . وتبين لي بعد تتبع الطرق أن هذه الواقعة والتي تليها في الباب الآتي واحدة . قال أخبرني عمرو بن أمية أن أباه أخبره أنه رأى رسول الله ﷺ يحتز من كتف شاة فدعى إلى الصلاة فألقى السكين ولم يتوضأ ، وواقعة الباب أيضاً يرويها عمرو بن أمية عن أبيه فإن كانت تلك واحدة كما هو المتبادر عندي بعد جمع طرقها فالأقرب فيها أنه لم يتوضأ فيها وضواً كاملاً ولكنه اكتفى بالمسح على العمامة والخفين وحينئذ فليكن هذا أيضاً نوعاً من الوضوء .

باب إذا أدخل رجله وهما طاهرتان

أراد به أن يترجم بلفظ الحديث ولم يشر إلى تحقيق المسألة بأن الطهارة شرط عند اللبس أو عند الحدث فإنه من مراحل الاجتهاد ويجرى الشرحان في الحديث ولو كان المصنف رحمه الله تعالى أراد أن يشير إلى هذه المسألة لغير لفظ الحديث شيئاً يمكن أن ينتقل إليه ذهن الناظر .

باب من لم يتوضأ من لحم الشاة

دخل في مسألة الوضوء بما مست النار واختار مذهب الجمهور أنه عدم الوضوء منه وهو مذهب الأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين وقد ورد في الأحاديث الوضوء منه أيضاً فقال بعضهم : إنه منسوخ لما عند أبي داود عن جابر رضي الله عنه كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء بما غيرت النار وزعموه صريحاً في النسخ . قلت : لم يرد به جابر رضي الله عنه بيان النسخ إنما أشار إلى ما وقع من النبي ﷺ الوضوء وتركه في يوم واحد حيث قال قرأت للنبي ﷺ خبزاً ولحماً فأكل ثم دعا بوضوء فتوضأ به (فهذا هو الأمر الأول) ثم صلى الظهر ثم دعا بفضل طعامه فأكل ثم قام إلى الصلاة ولم يتوضأ (وهو الأمر الآخر) فبين جابر رضي الله عنه أنه توضأ فيه ولم يتوضأ أيضاً والذي كان منهما آخراً هو عدم الوضوء وإليه أشار أبو داود حيث قال بعد نقل حديث جابر الأول كان آخر الأمرين الخ ه قال أبو داود هذا اختصار من الحديث الأول ه فإذن لا يريد بيان النسخ أي أن الوضوء منه كان ثم ترك فكان آخر الأمرين بهذا الطريق بل أراد من الأمرين الواقعتين كما ذكرهما هو قبله ولا يكتفي للنسخ بمجرد كونه آخراً لأن ما يكون مستحباً يرد فيه الفعل وتركه لا محالة ، فلو كان ترك الوضوء آخراً بهذا الطريق لما كان فيه دليلاً على النسخ أصلاً . واختار الشاه ولي الله رحمه الله تعالى أنه مستحب وأريد عليه شيئاً فأقول : إنه مستحب الخواص دون العوام ومستحب الخواص هو ما يكون مستحباً لأجل المعنى فالمستحب على نحوين مستحب لأجل الصورة وهو الذي ورد الشرع باستحبابه وهو الدائر في الفقه . ومستحب لأجل المعنى وهو ما يكون فيه إيماء إلى الفائدة فيه ولم يرد الشرع باستحبابه صراحة ولما أوما إلى فوائد فيه علمنا أنه مطلوب فقلنا إنه مستحب لأجل المعنى الموجب للاستحباب وإن لم يكن من جهة الصورة . وليس هذا النوع من وظيفة الفقهاء وأسميه مستحب خواص الأئمة كالوضوء للجانب فإنه أشار الشرع إلى معنى فيه لما في معجم الطبراني في جنب ينام ويموت . . إن الملائكة لا تحضر جنازته . وبالوضوء تندفع هذه المضرة فهذا المعنى أوجب القول باستحبابه ومن هذا الباب الوضوء من مس الذكر ومس المرأة ولحوم الإبل عندي . فأقول : إن الوضوء مستحب في جميعها إلا أنه

مستحب الخواص ولا بعد فيه فان فقهاءنا أوجبوا الوضوء بأقل من هذه الأشياء كالنظر إلى الأجنبية والغيبة مثلاً ، فلو التزمنا الوضوء من مس الذكر والمرأة وغيرها الذي هو أحش منه لما كان فيه بأس ولا خلاف للذهب . أما المعنى فيما مست النار فإن الملائكة لهم تباعد وتنافر عن الأكل والشرب بطباعهم الزكية ومن أكل أو شرب المطبوخ الذي تدأس بصنعهم ونضجته أيديهم فكأنه وقع على بعد بعيد من طبعهم فلعل الشرع أمر بالوضوء منه تلافياً لهذا البعد ، أما اليانع على الشجر فإنه بمنزل عن النظر لأنه حديث عهد بربه وبركة من الله وكان النبي ﷺ يضع الباكورة على عينيه ويعطيه أصغر الولدان وأما المطبوخ فقد مسته النار ولحقته صنعة البشر وغيرته عما نزل إليهم فحققت بركته وبدلت قرب عهده بالبعد ودفسته بأدناس البشر فشأنه لا يكون شأن الثمر فإنه قد علم من شأنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يتبادر إلى ماء المطر ويقوم فيه قائلاً إنه حديث عهد بربه ولم يكن يفعل مثله بسائر المياه لأن هذا الماء بعد استقراره في حفرة أو بركة تلتطخ بأنواع الأدناس ولم يبق على صفة حداثة العهد .

فالحاصل أن الوضوء من هذه الأشياء ليس كالوضوء من الأحداث والأنجاس بل من باب التشبه بالملائكة والتقرب إليهم .

ولما اختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الجمهور لم يخرج أحاديث الجانب الآخر وترك ذكرها رأساً وهذا من دأبه وإنما خص اللحم بالشاة لمكان الخلاف في لحم الإبل فإنه ذهب أحمد رحمه الله تعالى إلى الوضوء منه ولو كان نياً .

وقال بعضهم : إن المراد من الوضوء هو الوضوء اللغوي . قلت : وهو خلاف المتبادر عندي لا لما قاله ابن تيمية فإن أقسام الوضوء قد ثبتت عندي في غير واحد من الأحاديث بل لأنه لا يشهد به الوجدان ولا يشهد به العمل وإن كان لا بد لك أن تقول به فالأولى أن تستدل عليه بما أخرجه السيوطي في الجامع الكبير عن المختارة للضياء المقدسي الوضوء الناقص مما مست النار فليحمل الوضوء في هذه الأحاديث على الوضوء الناقص على رواية المختارة والحافظ ضياء الدين شرط الصحة في كتابه وقال ابن تيمية إنه أحسن من المستدرك للحاكم ، ثم إن حديث الوضوء مما مست النار يشتمل على القصر وقد وجهناه فيما أمليناه في درس الجامع الترمذي .

قوله «يحترق» ولم يكن الاحتراز للأكل كما يفعلونه أهل أوروبا بل للقطع فقط وقطعة اللحم إذا كانت كبيرة لا بد من قطعها ثم تلك أمور يعرفها كل بفطرته السليمة أن أيها يكون للضرورة وأيها للتشبه بهم فإن كنت أوتيت من الإيمان نورا فاعرفه فإن المؤمن ينظر بنور الله وإلا فانت

وشأنك وإنما يجادل في مثل هذه المواضع من لآحياء لهم ولا دين وصدق الله « وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً » والجدل بأن لا يريد العمل ويتعلل بالشبهات ويخاصم لمجرد هواه فلسنا نشتغل بجوابهم والله المستعان .

باب من مضمض من السويق الخ

ولما كان عند المصنف رحمه الله تعالى بعض جزئيات مما مست النار أراد أن يوب اسكل منها باباً باباً .

قوله « صباه » وهى الموضع الذى ردت فيها الشمس بين خير والمدينة وصححه الطحاوى فى مشكل الآثار ونقل عن شيخه أنه أوصى الامة بحفظ هذه المعجزة الباهرة التى ظهرت على يد النبى صلى الله عليه وسلم ^(١) ونسب النووى إليه أنه قائل بتعدد القصة وهو سهو منه ، وإنما صحح الطحاوى واقعة واحدة ولم يقل بتعددتها أصلاً ولعل النووى لم يظفر بالأصل أو لم يراجع إليه فوقع فى الغلط وهكذا تكون الأغلاط فى أخذ النقول بدون المراجعات إلى الأصول . والذى تحصل لى فى تنقيح القصة أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث علياً رضى الله عنه لحاجة قبل العصر فذهب إليها ولم يصل حتى غربت الشمس ثم لما أخبر به النبى ﷺ دعا له فردت له الشمس . وما سوى ذلك فكله من اضطراب الرواة أما إنه لم يصل العصر فالوجه عندى أنه تراحم عنده أمران الأول الأمر العام فى أداء الصلاة فى وقتها . والثانى الأمر الخاص وهو أمر النبى ﷺ فى هذا اليوم بالفراغ عن حاجته التى بعثه إليها قبل غروب الشمس كما يحىء فى البخارى فى قصة بنى قريظة حيث أمرهم النبى ﷺ أن يصلوا العصر فى بنى قريظة فأدركهم الوقت قبل بلوغهم إليهم فصلى بعضهم العصر نظراً إلى الأمر العام ولم يصلها بعضهم حتى فاتتهم الصلاة لأنهم رجحوا الأمر الخاص على العام وفهموا أنهم أمروا بأن يصلوا العصر فى هذا اليوم فى بنى قريظة وإن فاتهم الوقت فى الطريق وهذا اجتهد مشكل لأنه إن رجح الأمر الخاص يفوته الأمر العام وإن عمل بالأمر العام فاته الخاص . ثم إن هذه القصة فى خير . وسهى بعضهم حيث فهم أنها فى غزوة الخندق مع أنه ليس فيها رد الشمس بل فيها غروب الشمس وفوات الصلاة .

(١) قال الطحاوى بها الأحاديث فى قصة رد الشمس : وكل هذه الأحاديث من علامات النبوة وقد حكى على بن عبد الرحمن بن المغيرة عن أحمد بن صالح أنه كان يقول لا ينبغي لمن كان سبيله العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء الذى روى لنا عنه لأنه من أجل علامات النبوة اه مشكل الآثار ص ١١ ج ٢ .

باب هل يضمن الخ

وقد مر مني أن المضمنة لحال اللبن لا لحال الصلاة فالمضمنة من متعلقات الأكل وآدابه عندى فيستحب عقبيه لا عند الصلاة خاصة نعم قد يجتمع الفراغ عنه والقيام إلى الصلاة وحينئذ يتأكد كما قلت في حديث المستيقظ فإنه من مسائل المياه في الأصل ثم الصيانة مطلوبة في مياه الوضوء بالأولى فينجر إلى الوضوء أيضا وإليه يشير تعليقه بأن له دسما يعنى به أنه لحال الطعام .

باب الوضوء من النوم الخ

وظاهر الرواية فيه أن النوم عند تمكن المقعد لا يفسد ويفسد عند التجافى ، وأما الهيئة التي في كتب الفقه فأول من فصلها (الطحاوى) ثم تبعه (القدورى) ثم تبعه الناس وفي الدر المختار : إن تمكن مقعده ونام لا يفسد وإن طال ، وفي عبارة وإن جلس مستندا فهذا هو المذهب . أما الفتوى فإنه ينبنى على المصالح واختلاف الزمان والمكان فلا يوسع فيه في تلك الأيام فإنها أيام يأكل فيها الناس كثيرا فيحدثون مع تمكن المقعد . وذهب بعضهم إلى أن النوم ناقض مطلقا وقال آخرون : إنه غير ناقض مطلقا وحاصل ترجمة المصنف رحمه الله تعالى أن فيه تفصيلا فيكون ناقضا تارة وغير ناقض تارة ولم يضبطه لأنه غير ممكن ومذهب الحنفية مر تفصيله .

قوله (لعله يستغفر الخ) أى يريد أن يستغفر فيحجر ويسب نفسه مكان استغفاره لها وفعل معناه أن يمل عن الصلاة فيسب نفسه لم فرضت عليها .

قوله « فليرقده » أى حتى يعلم أنه يستغفر أو يسب وأنه « إذا يقرأ » وفي المختار لا استيار شرط للصلاة و « مراده أن يكون بحيث يبقى له فهم فلا يغفل عما يفعل كلية وفي البحر أنه لو نام في قعدة التراويع لم تفسد صلاته وإن نام غرقا الخ فلت : وكان الحديث مأخوذ من قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) الخ ومن ههنا ذهب الفقهاء إلى أن الأغماء والجنون ناقضان فإنهم رأوا أن القرآن جعل العلم بما يقولون غاية للصلاة فإذا كان بحيث لم يكن له أن يعلم ما يقول فإنه لا يقرب الصلاة فجعلوا الأغماء والجنون ناقضين . لأنه لا يدري فيهما ما يقول . ومن هذه الآية أخذ أدنى مقدار الخشوع وهو أن يعلم الرجل أنه ماذا يقرأ هو أو إمامه فاعلمه فإنه مهم ثم الخشوع مستحب كما في الاختيار شرح المختار ولم أجده في عامة كتبنا وهو بالنظر إلى موضع « جوده » في حال القيام إلى آخره « قالوا ولم أزل أتابع هذا التفصيل مأخوذا من كتاب « إمامنا » في سبب « استغفر » الخ .

رحمه الله تعالى . وعن أحمد رحمه الله تعالى في كتاب الصلاة أن المصلي في حال القيام يحني رأسه شيئاً إلا أنى أتردد في كون الكتاب المذكور من تصنيف أحمد وفي الفتح أنه تصنيفه .

باب الوضوء من غير حدث

أراد أن يشير إلى الوضوء المستحب فأخرج تحته الوضوء وتركه وهو مستحب في نحو عشرين موضعاً كما في الدر المختار وقد مر منى أن الوضوء عند كل صلاة مطلوب عند الشرع وهو الظاهر من قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة ولذا لا أقدر فيه وأتم محدثون كما قدره المفسرون كيف !! وقد ثبت عند أبي داود بإسناد قوي أن النبي ﷺ كان مأموراً بالوضوء طاهراً أو غير طاهر فلما شق عليه أمر بالسواك عند كل صلاة . وعلم منه أيضاً أن السواك بدل الوضوء وكان الأصل هو الوضوء إلا أنه لما شق عليه أقيم أنموذجة الشيء مقام الشيء . وقد مر منى عن فتح القدير أن السواك مستحب عند الصلاة عندنا أيضاً ثم الوضوء من الأشياء التي تقدم حكمها نزول النص لأن آية المائدة آخرها نزولاً والوضوء كان فرضاً قبلها أيضاً .

باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله الخ

قوله : « فسمع صوت إنسانين » الخ وهذا دليل على أن العذاب محسوس ومسموع لمن كانت له أذنان لأنه متخيل فقط نعم هو في عالم آخر والناس يريدون أن يسمعوه في هذا العالم فيقعون في الخبط ألا ترى أن الحواس الخمس في هذا العالم ثم لا يدري أحدهما مافي عالم الآخر فلا تدري الشامة ماالسمع والذوق ولا تدى السامعة ماالشم والذوق فهكذا لا يمكن أن يكتبه من في عالم الأجساد مافي عالم البرزخ إلا أن يسمعه الله تعالى (وما أنت بسمع من في القبور) ولم يدع الشرع أن أحوال البرزخ من أحوال عالم الأجساد ليقال إنا لا نسمع الصوت ولا نرى أحداً في القبر معذباً إلى غير ذلك فاعلمه .

« قوله في كبير » أى بحسب نفسه ووجوده لا بحسب الإثم . قال النووي ما حاصله : إن عدم الاجتناب من البول ليس بكبيرة في نفسه بل يفضى إلى كبيرة وهى الصلاة في تلك الثياب النجسة المستلزمة لبطالان الصلاة . قلت إن أراد به أن الصغائر لا يعذب عليها فهو ليس بصحيح وإلا فعدم الاتقاء كبيرة في نفسه بل كل صغيرة تصير بالإصرار كبيرة فمن قلت مبالاته بأمر البول واعتاد به فقد ارتكب الكبيرة صلى فيها أم لا ؟ لأنه قد مر منى أن التطهر في عامة الأحوال مطلوب والتلطخ

بالنجاسات مکروه وهذا وإن كان صغيره لسکبه لما أصر عليه واعتاده صار كبيرة حتى حقت عليه كلمة العذاب والمياذب الله .

« قوله لا يستتر الخ » وفي لفظ لا يستتره وفي لفظ آخر لا يستبرأ وتوهم بعضهم : أن معناه أنه لم يكن يستر عورته عند البول . وقيل معناه : إنه لم يكن يحترز عن رشاش البول . أقول ومحصل كلها واحد مع فرق يسير بينها فمضى عدم الاستتار أنه لم يكن يضع سترة بينه وبين البول ولا يتقى من رشاشه فيعود إليه رشاشه . والاستتار والاستبراء هو الاستنجاء على طريق مسنون أعنى به الطريق الذى يعمل به الناس لقطع التقطير من التنجس والمشي خطوة أو خطوتين وكالتتر عند ابن ماجه مرفوعا وهو عند الأطباء مضر فإن كان ما أظنه صحيحا فالحديث على الأخيرين يقتصر على بول الناس فقط ويكون معناه أنه لم يكن يحتاط فى الاستنجاء ودفع التقطير فابتلى بالعذاب لأجل هذا التهاون وعلى الأول يمكن أن يراد من البول مطلقه اشامل لبول الإنسان وغيره لأن عدم الاتقاء من رشاش البول يتحقق فى سائرهما ويكون معناه أنه معذب لقلة مبالاته بالأبول . ثم فقتت وجه خصوصية البول فى عذاب القبر ليظهر أن المراد به بول الناس أو مطلقه فإن كان ذلك المعنى مختصاً ببول الناس يقتصر الحديث على أبوالهم وإن كان عاما فليعم الحديث أيضاً حسب عمومته ولم أر فيه شيئا غير ما فى شرح الهداية أن أول ما يسأل العبد عنه يوم القيامة هو الصلاة فناسب أن يكون أول ما يسأل عنه فى القبر هو الطهارة لأن البرزخ مقدم على الحشر والطهارة مقدمة على الصلاة فناسب أن يسأل فى أول منزل من منازل الآخرة عن شرائط الصلاة . وما وضع لدى هو أنه لا دخل فيه لخصوص البول بل النجاسات كلها مؤثرة فى العذاب لأن ملائكة الله تتأذى عن النجاسات بطبعهم والمعاملة فى القبر إنما تكون معهم فيقع من جانبهم التعذيب لهذا فالملائكة إنما يستأنسون بالطهارة ويتنفرون بالنجاسة والبول نجاسة حسا والقيمة معنى لأنها لحم الأخ . وإما خص ذكر البول لأن الحثى والروثة وعذرة الإنسان وكذا سائر القاذورات يحترز عنها كل جاهل وعالم من فطرته ، وقلبا يتحمل أن يتلطخ بشيء منها بخلاف البول فإن عامة العرب لم يكونوا يبالون به كما صرح به الشارحون فى قصة بول الأعراى أن بوله فى المسجد كان على عادتهم فى قلة المبالاه به . ولذا قال وما يعذبان فى كبير

قوله : « ما لم يبس الخ » قيل فى وجه تخفيف العذاب : إنه من آثار تسبيح الجريدة وإنما وقته بالبس لأنها لا تسبح بعده . وقيل بل هو بركة يده الكريمة ومثل هذه الواقعة عند مسلم فى أخره ص ٤١٨ ج ٢ وفيها تصريح باستشفاء عليه السلام لهما فى حديث جابر الطويل فى صاحبي

القبرين « فأجبت شفاعتي أن يرفع ذلك عنهما مارام القضييان رطباز » وهذا صريح في شفاعته صلى الله عليه وسلم وأنه لا دخل فيه للقيصيص نعم عدم اليبس أجل فقط فالتوقيت ليس لعدم التسبيح بعده بل لأنه ضربت له هذه المدة . ثم إن الحافظين بحثا في هاتين القصتين أنهما اثنتان أو واحدة ومال الحافظ رحمه الله تعالى إلى التعدد وقال : إن ما في الباب قصة المسلمين في المدينة وما في أواخر مسلم قصة الكافرين في سفر والنزم تخفيف العذاب عن الكافر مع عدم النجاة . وذهب الشيخ البدر العيني إلى الوحدة . أما لقاء الرياحين على القبور ففي « فتاوى الهندية » عن مطالب المؤمنين أنه جائز تمسكا بحديث الباب . قلت : وصرح العيني أنه أخو وعي . وقال الخطابي : إن ما يفعله الناس على القبور لا أصل له كما في النووي ومصنف المطالب ليس من الكبار يثق به ^(١) بقي البحث في أن المؤثر لو كان هو التسبيح فهل ينقطع عنها التسبيح بعد اليبس فإنه يخالف ظاهر قوله تعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده)

« البحث في تسبيح الأشجار ، وقوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده »

واعلم أن المفسرين أخرجوا آثارا تحت قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » ويستفاد منها انقطاع التسبيح في زمان مع أن الآية تدل على العموم ففي الآثار أن الثوب إذا كان أبيض فإنه يسبح وإذا اتسخ فإنه لا يسبح وهكذا الماء إن كان جاريا يسبح وإن ركد ينقطع عنه التسبيح وكذلك المرأة إذا حاضت وأما الحمار والكلب فإنهما لا يسبحان أصلا ومن هنا تبين لي وجه

(١) قلت وقد توغل الناس في إلقاء الرياحين على القصور حتى أنهم جعلوه من سمات الحنفية ومن لا يتبع هواهم يرمونه بالوهابية ويسخرون به وينبذونه بالالقباب فهذه الله تعالى طريق الصواب حيث يتمسكون من قصة واحدة يختلف المثار فيها ولم يتحقق بعد بل الأرجح والأصح أن يكون المثار هو بركة يده الكريمة وفكر في نفسك أن أي هذين أولى تخفيف العذاب بشفاعة خير البشر أو بتسبيح الشجر وكيفما كان إن كانوا يدعون اتباع الحديث فعليه أن يضعوا الجرائد دون الرياحين وعلى المعذنين دون المقرين ، لأن الحديث إنما ورد في المعذنين فليتبّع بالحديث أن يعمل به أولا ثم يعديه إلى الآخرين : وأما الذين كانوا يتبعونه ظاهرا وباطنا وهم الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم فلم ينقل عنهم أنه عملوا به إلا رجل أو رجلان فإنهما أوصى به اتباعا لفعل النبي ﷺ وجاهيرهم لم يروا فيه نفعاً ولو كان عندهم نفع لما تركوه البتة . ولا يخفى أن البدعة تجري في مثل هذه الأمور فلا تكون مادتها معصية بل ربما تكون طاعة وإنما يلبسون عليها الهياة من عند أنفسهم ويتصبون منصب الشارع فهؤلاء الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فإن قلت : إن كان تخفيف العذاب لأجل بركة يده فما معنى « ما لم يبسا » قلت هذا أجل لبقاء بركة يده الكريمة كما أفاده حضرة الشيخ رحمه الله تعالى وما البعد فيه ؟

كونهما قاطعين لصلاة المصلي فإذا كانت دونهما سترة لم يضر مرورهما وإذا غضبت عائشة رضي الله تعالى عنها وقالت عدتمونا بالكلاب والحمر . وقيد الحائضة وإن لم يكن في عامة الطرق لكنه عند أبي داود ص ١٠٢ ج ١ يقطع الصلاة المرأة الحائضة والكلب ولم أر أحداً منهم تنبه لهذه الحقيقة . قلت : ولذا يتنجس بوقوع النجاسة كما اختاره الحنفية وهكذا الحال في الحجر إذا ثبت في مكانه وإذا ألقع والشجر إذا كان رطباً وإذا يبس . والذي تبين لي والله تعالى أعلم أن هذه الأشياء كلها تسبح في الحالين كما شهد به النص إلا أنه يتغير نوع تسبيحها فإن الانساخ والركود والقطع والقلع موت لهذه الأشياء . وهكذا الإنسان يسبح نوع تسبيح مادام حياً ، وإذا مات وصار تراباً ولحق أجزاءه بالعناصر فإنه لا يسبح هذا التسبيح بل بتسبيح العناصر . فيتغير نوع تسبيحه لأنه لا يسبح أصلاً ، لأن القرآن صرح بأن تسبيح كل نوع على حدة فقال (كل قد علم صلاته وتسبيحه) وهكذا يستفاد الاستغراق من عامة الآيات إلا في آية واحدة فإنها تشير إلى التخصيص فقال بعد ذكر السجدة (والسجدة والتسبيح من نوع واحد) (وكثير حق عليه العذاب) : قال الشيخ الأكبر في الفصوص : إن بنية الكافر لا تسبح وتسبح أجزاءه . قلت ومراده مأمري أن الحياة الوحداية لا تسبح وإنما تسبح أجزاءه وعناصره من نوع تسبيحه . والحاصل أن الشجر الرطب يسبح تسبيح النبات وإذا يبس فإنه يسبح تسبيح الجماد وهو معنى قوله مالم يبسا (١) وليعلم أن قوله تعالى : « وكثير حق عليه العذاب » ليس فيه استثناء صراحة فإن الاستثناء إخراج عن الحكم وليس له عندهم لفظ سوى « إلا » بل هذا خاص ورد بنقيض حكم العام وهو قوله تعالى وإن من شيء إلخ فليس فيه استثناء بل تعارض فهو يومي إليه . ثم أقول : ليس العذاب في القبر غير تلك المعاني التي يراها الرجل في حياته من الضيق والإفراح فمن يرى في نومه أنه متلطيخ بالنجاسات مثلاً فإنه تشمئز نفسه ويضيق صدره وتطول عليه ساعاته كذلك في القبر إذا يرى نفسه متلطيخة بالنجاسة فإنه يتنفر عنه ولعل الغيبة تنجس لهجاً ويكون بهذا الطريق عذابه ونعم ما قال الصفدي :

شر الوري بمساوي الناس مشغل مثل الذباب يراعى موضع العلل

ولا اجد أحداً من الحيوانات متنعماً بالنجاسات مثل الذباب والكلب وفي الكلب معاني

(١) قلت ولعله يكون فرق بين تسبيح الرطب واليابس كتسبيح الحي والميت حيث لم ينفع تسبيح اليابس في تخفيف العذاب . وإذا تحقق مما أفاده إمام العصر صاحب هذه الأمل أن يبس الجريدتين انتهـ^ا لأجل التخفيف فلا إشكال (من المصحح)

أخرى أيضاً فمن عاداته الولوغ في الأواني فلا يمر بآنية إلا ويشمه ويأخ في ومن عاداته أن يسطو على الإنسان فإذا هده بالعصى فر ثم إذا تغافل عنه شيئاً عاد إليه . وهو حال الشيطان فإنه أيضاً في مراقبة أحوال الإنسان فإذا وجد موضعاً نقص فيه وكذلك حاله مع الذكر كحال الكلب مع العصي قال تعالى : (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) فذكر الله مطردة للشيطان وحياة للقلب فتلك الطبائع الإبلسية التي في جلة الإنسان هي التي تتمثل في القبر ويزداد منها عذاباً لا أريد به أن العذاب في القبر تخيل فقط كما تفوه به بعض الملاحدة بل أريد تفهيمه وتقريبه إلى الأذهان بنوع من الأمثلة فيعذب في القبر كما ورد في الحديث (١)

باب ما جاء في غسل البول النخ

فقرر البول على بول الناس ونص عليه ولم يرد به مطلق البول واختار طهارة بول ما كول اللحم وحينئذ يقتصر قوله يستنزهوا من البول على بول الناس عنده بل يستفاد من تراجمه : أنه اختار طهارة الأبول مطلقاً سوى بول الإنسان . وقال الشارحون : إنه اختار مذهب داود الظاهري القائل بطهارة الأبول والأذبال غير عذرة الإنسان والخنزير والكلب . قلت : وقد مر مني في الباب السابق أن لفظ الاستنزاء والاستبراء يشعر بأن المراد منه بول الإنسان فإنه لا يتحقق إلا في الإنسان فلفظ الاستنزاء في هذا الحديث يوصى إلى أن المراد به بول الناس خاصة وحينئذ يسقط الاحتجاج به على نجاسة سائر الأبول . والقرينة الثانية على أن المراد به بول الناس فقط ما روى عن بني إسرائيل أنهم كانوا إذا أصابهم البول يقرضون جلدهم بالمقاريض . وأوله ابن دقيق العيد وقال إن المراد من قطع الجلد هو قطع الفرو دون قطع الجسد فإنه مستبعد . قلت : ورأيت في بعض الألفاظ قطع الجسد أيضاً . ثم رأيت في مصنف ابن أبي شيبة (٢) أنهم كانوا مأمورين بقطع الثوب في الدنيا أما قطع الجلد فكان عذابهم به في قبورهم . فتبين لي أن هذا القطع كان طريق عذابهم في القبر . وأظن أن أثره باق في هذه الأمة أيضاً وإن كان خفف فيه بنوع والله أعلم .

(١) يريد إمام العصر رحمه الله ما حققه في غير هذا الموضع من تجسد المعاني والأعراض في البرزخ والمحشر وتحولها جواهر بما أخبر عنه الخبر الصادق عليه السلام لا أنها أمور خيالية لا يكون لها وجود في الخارج وفي العبارة نوع قصور عن الإيضاح فليتبه . وليراجع لإيضاح ما أشار إليه إمام العصر ما ذكره الغزالي في الأحياء من عذاب القبر ، والشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة ، في عالم المثال (من المصحح)
(٢) ومصنفه صنف قبل البخاري وابن أبي شيبة من رجال مسلم كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز من الزيادة

والقرينة الثالثة أن الرواة إنما يتناقلونه في بول الناس يعني أن الرواة عند السؤال والجواب والمراجعات إذ يأتون بهذا الحديث يريدون به بول الناس وهذا يؤيد أنه محمول على بول الناس عندهم ولما لم يكن عندي دليل على التخصيص راعيت الجانبين فقلت باعتبار تناقل الرواة أن المراد منه بول الناس وهو مراد أولى ولفقدان دليل التخصيص قلت : إن المراد منه البول مطلقاً وهو مراد ثانوى . وهذا واسع عندي أن يقتصر الشئ على أمر باعتبار مراده الأولى ويعمم بحسب مراده الثانوى ولأنه لا فارق بين بول الناس وغيره فيلحق غيرهم به أيضاً .

وقد تحقق عندي تعدد المصداق ولم ينبه عليه أحد إلا بعض شارحى التلويح حيث قال : إن خمر العنب مصداق أولى للفظ (الخمر) وما يقوله الجمهور مصداق ثانوى له . وهكذا أقول في (البول) ثم أقول إن الحكم إذا ورد على اسم يكون بعض ما صدقات مسماه كثير الوقوع ثم خصص الحديث هذا البعض الذى هو كثير الوقوع بحكم فهل يقتصر هذا الحكم على هذا البعض فقط أو يدور على الاسم مطلقاً والذى يتضح : أنه يدور على الاسم ولا يقتصر على هذا البعض لأن الاختصار فيه إذا كان لكثرة الوقوع فلا معنى للتخصيص وهنا أيضاً كذلك فإن حكم التعذيب وإن اقتصر على بول الناس كما اختاره البخارى إلا أن تخصيصه بالذكر لكثرة المعاملة معه فلا يقتصر الحكم عليه بل يتعدى إلى سائر الأبوال . وحينئذ لا يحتاج إلى التقرير السابق أيضاً . أما الأصوليون فلم يذكروا تعدد المصداق نعم قسموا العرف إلى لفظى وعمل . واللفظى أن يدل عليه اللفظ بوضعه . والعملى ما ترك به العمل في بعض ما صدقاته ، وإن اشتمل عليه اللفظ لغة كاللحم ، فإنه لا يطلق في العرف على لحم السمك وإن اشتمل عليه لغة فاعتبروا اللفظى مطلقاً وقد يعتبرون بالعملى أيضاً ويجعلونه مخصصاً كما في اللحم ، فمن حلف أن لا يأكل اللحم فإنه لا يبحث بأكل لحم السمك . والذى أقول في مثل هذه المواضع هو إقامة المراتب واختلاف الأحكام في بعض أفراد المسمى ففي معنى اللحم مراتب يسع للتكلم أن يريد بعضها ويترك بعضها وهذا أيضاً وجه ، وإقامة المراتب لم يتعرض إليه الأصوليون أيضاً وكان مهما . وما في حاشية (نور الأنوار) نقلاً عن مستدرک الحاكم أن النبی ﷺ لما فرغ عن دفن سعدوا بتلى بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عنه قالت كان يرعى غنماً ولا يستتر من بولها فقال : « استنزها من البول » فلم أجده في النسخة المطبوعة ولا في القدر الموجود ، من النسخة القلمية عندي ولو ثبت لكان فصلاً في الباب وسيأتى بعض الكلام في باب ما يقع من النجاسات الخ .

باب ترك الناس الأعرابي الخ لعله يريد بيان ما هو الأنفع فيما بال الرجل في المسجد ولم يدخل في مسألة التطهير بعد وقد مر في باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان الخ .

باب صب الماء على البول النخ

يطهر السطح بالصب والجوف بالجفاف أو بالحفر لأنه إذا صب الماء يصير جارياً - واعلم أن في فقها مسألة عجيبة وهي : أن دلوين إذا كان أحدهما نجسا والآخر طاهراً ثم صبّا من الفوق معاً يكون مجموع الماء الساقط طاهراً للجريان فيراها الناظر ويزعم أنها متفق عليها بدون اختلاف مع أنها تبني على أصل آخر اختلف فيه عندنا ، وهو أن الجرى هل يشترط له المدد أم لا فقال بعضهم : إن الماء لا يسمى جارياً ما لم يكن له مدد . وأطلقه آخرون وسماه جارياً بمجرد الجرى . ثم جعلوا يتفرعون على قول من لم يشترط المدد للجريان كما رأيت المسألة المذكورة فينظرها ناظر ويغفل عن الأصل الذي اختلف فيه وبظنها مسلبة بدون اختلاف فاعلمه .

قوله: (طائفة من المسجد الخ) وترجمة الناحية عندى (يكسو) وعلى هذا ما فى الموطأ لمحمد رحمه الله تعالى « أحسن إلى غنمك وأطب مراحها وصل فى ناحيتها فإنها من دواب الجنة » معناه (يكسوا ورا يكطرف هو كر نما زير طه) فيكون دليلا على نجاسة أزال ما كول اللحم وأبوالها لأنه أمرها بالتجنب عنها والصلاة فى الناحية أى فى طرف منه .

قوله : « أعرابي » هو ذو الخويصرة (١) وهو يمانى ورجل آخر تسمى والاول رجل صالح والثانى شقي رأس الخوارج نبه عليه ابن الاثير .

باب بول الصياني الخ

نسب ابن بطل إلى الشافعية أن بول الصبي الذي لم يطعم طاهر عندهم وأنكر عليه الشافعية وقالوا: إنه نجس عندنا إلا أنه يكفي النضح لتطهيره. قلت ومذهبهم أنه إذا رش الماء على بوله فقد طهر وإن لم تتقاطر منه قطرة فإنه صار مغلوباً وحينئذ لا ذنب لابن بطل إن نسب إليهم الطهارة فإن النجاسة إذا لم تخرج بشيء فكيف طهرت بمجرد كونها مغلوبة وقال الثلاثة إنه نجس يغسل كسائر الأنجاس إلا أنه لا يحتاج إلى المبالغة في غسله من ذلك والعصر في كل مرة وصرح محمد رحمه الله تعالى في موطنه أن في بول الرضيع رخصة أي تيسيراً وهو مقتضى الأحاديث فورد فيه خمسة ألفاظ: أتبعه بوله، ورشه، ونضجه، وصبه، ولم يغسله غسلًا، كما عند مسلم والآخر صريح

(۱) لعل هذا لقبه حيث قال السهيلي اسمه نافع وقيل حرقوص بن زهير وجزم به أسعداه (م)

في نفي التأكيد . قال ابن عصفور في حاشيته (كتاب سيدييه) إن المجاز لما كان له تطرق في لغة العرب كثيراً وضعوا لدفعه طرقاً منها التأكيد فقولنا جاءني لبيان أن الفعل هو المحي . حقيقة دون مقدماته . وقولنا جاءني أمس أمس لدفع تطرق المجاز في الزمان وقالوا إن لدفع التطرق في الفعل طريق آخر وهو التأكيد بالمفعول المطلق وعلى هذا قوله لم يغسله غسلاً للتأكيد ودفع تطرق المجاز فعناه أنه لم يغسله غسلاً مؤكداً وهو الذي أراده بإثبات الرش والنضح فالنفي والاثبات يتلاقيان في المعنى والمآل فقد غنى بالنفي نفي الغسل مؤكداً وبالامر أمر الرش ومثله .

ثم المسألة عند اختلاف الألفاظ ينبغي أن تؤخذ بعد رعاية جميع الألفاظ فمن نظر إلى لفظ النضح والرش فقد قطع نظره عما يجب عاينه النظر إليه وإنما اختلفت الألفاظ في بيان تطهيره لأنه لم يكن فيه تأكيد فاستخف أمره وعبر عنه تارة بالنضح والرش وأخرى بالصب فهذا مجرد تعبير وطريق بيان لا مسألة منضبطة وهكذا إذا يستخف الأمر ترد فيه التعبيرات بكل نحو ومن ههنا يستفاد الرخصة ثم في الدر المختار ص ٤٤ مسألة سها فيها صاحبه وهي أن العصر إنما يشترط إذا غسل الثوب في الإجماع وإلا كفى به الصب ولولم يعصره . قلت : وهو سهو بين فإن هذه المسألة كانت في النجاسة المرئية فقلها في غير المرئية أيضاً كما في الخلاصة والعجب من ابن عابدين حيث لم يتعقب عليه .

ثم إن الطحاوي (١) أجاب عن لفظ الرش بوجه آخر وقال : إنما أراد بالنضح صب الماء عليه

(١) قال الخطابي في معالم السنن : إن النضح في هذا الموضع الغسل إلا أنه غسل بلا مرس ولا ذلك . وأصل النضح الصب ومنه قيل للبعير الذي يستقي عليه الناضح فأما غسل بول الجارية فهو غسل يستقصى فيه فيمرس باليد ويعصر بعده . وقد يكون النضح بمعنى الرش أيضاً . ثم قال : إن النضح فيه ليس من أجل أن بول الغلام ليس نجس ولكنه من أجل التخفيف الذي وقع في إزالته انتهى مختصراً قلت وعلى هذا لا أدري ، ماذا بقي الخلاف بيننا وبين الشافعية . فإن النضح على ما أراده الخطابي هو الغسل بلا مرس وهو متفق عليه على ما يظهر من الموطأ إلا أن يفرق بأقامة المراتب في التخفيف . قال الشيخ رضي الله عنه : إن كتاب الطحاوي أحسن كتاب للحنفية إلا أن الأسف أنهم لم يمارسوه ولا يستفيدون به بخلاف المالكية فانهم يستفيدون من كتابه في تصانيفهم حتى قيل إن الطحاوي أعلم بمذهب المالكية والشافعية من أنفسهم والطحاوي فقيه النفس لا يبلغ مبلغ كلامه إلا فقيه كذلك وله كتاب في الفقه الشهير بمختصر الطحاوي وتعلم الفقه على القاضي الأسديجاني - والبيهقي لما رأى كتابه معاني الآثار وصنف لجوابه كتاباً سماه معرفة السنن والآثار ورد فيه على الطحاوي في بعض المواضع ووافقه في بعض ثم جاء الشيخ علاء الدين الترمذاني فذب عن الحنفية وصنف كتاباً لجوابه سماه الجوهر النقي في الرد على البيهقي إلا أنه لم يجب فيه عن المعرفة بل أجاب عن أصل كتابه الذي كان صنفه أولاً أي (السنن الكبرى) انتهى ، أفاده الشيخ رضي الله عنه

فقد تسمى العرب ذلك نضحاً ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم إنى لأعرف مدينة ينضح البحر بجانبها فلم يعن بذلك النضح الرش ولكنه أراد يلزق بجانبها انتهى . قلت : والنضح فى الأصل إسالة الماء وقتاً فوقتاً وشيئاً فشيئاً بخلاف الصب فإنه إسالة الماء دفعة ، ولذا يقال للإبل الذى يحمل عليه الماء للاستسقاء الناضح لأنه يحس بالماء وقتاً فوقتاً ، وإن كان الماء عليه كثيراً فلا يضاف أن النضح فى الثوب هو بمعنى الرش دون الصب وإن لم يكن فى البحر والناضح كذلك وهذا لتفاوت مقام ومقام فنضح البحر وإن كان أزيد من الصب والإسالة لكن نضح الثوب لا يكون كذلك بل يكون بمعنى الرش لأن نضح كل شيء بحسبه فقلة الماء وكثرته فى البحر ليس مأخوذاً فى نفس اللفظ بل هو لأجل المقام . وأما النضح لغة فمعناه رش الماء شيئاً فشيئاً فقط وإن كان نضح البحر صبا . فاعلمه وعن الله عن النووى حيث قال والأحاديث الصريحة ترد على أبى حنيفة مع كون ثلاثة ألفاظ من الخمسة لأبى حنيفة رحمه الله تعالى : « أتبعه بوله » و « صبه » و « لم يغسله غسلاً » على أن لفظ النضح ورد فى تطهير دم الحيض كما سيأتى فلم يقل هناك أحد بالتخفيف كما فى بول الصبي .

باب البول قائماً الخ

واعلم أن الشارحين توجهوا إلى أنه لم يخرج حديث البول قاعدة مع ذكره فى الترجمة . قلت : وإنما لم يخرج له شهرته وإنما عجم فى الترجمة دفعاً لترجم الاقتصار . وفى الشامى أنه جائز . قلت وينبغي أيضيق فيه فى زماننا لأنه صار من شعار النصارى ولا ينزل عن كرامة النبوة أما بوله (١) صلى الله عليه وسلم قائماً فمحمول على الأعذار فى المستدرك للحاكم أنه كان لو جمع فى مابضه (أى باطن ركبتيه) وإسناده وإن كان ضعيفاً إلا أنه يصلح لبيان الاحتمالات وعن الشافعى رحمه الله تعالى أن العرب كانت تستسنى لوجع انصاب بالبول قائماً . وأحسن الوجود أن يقال : إن السبابة تكون ملق السكناية ونكون مخروطة فى أكثر الأحوال فالقاعدة ترد إليه بوله . وأما بوله بقرب الدور مع أن المعروف من عاداته الإبعاد فذكر القاضى عياض رحمه الله تعالى أنه كان مشغولاً بأمور المسلمين ولعله طال عاياه المجلس وحفره البول فلم يمكنه التمسك ولو تباعد لتضرر ويستفاد من الحديث أنه يجوز البول فى الصحراء بدون الاستئذان من صاحبه قال

(١) قلت وبوب عليه النسائى « الرخصة فى البول فى الصحراء قائماً » وعلى حديث عائشة رضى الله عنها « بالبول فى البيت جالساً » فحديث حذيفة محمول على خارج الدت وحديث عائشة ما كان بول إلا جالساً على البيت نه عليه السدينى اه —

السيوطي رحمه الله تعالى في حاشية النسائي : إن تثليث الوضوء سنة وتركه مكروه تحريراً . وأما تركه صلى الله عليه وسلم التثليث تارة فهو موجب للثواب في حقه فإن البيان واجب عليه والالتيان بالواجب موجب للثواب قطعاً . قلت : بل ترك التثليث ليس بمكروه لأحد من الناس عندي بشرط أن لا يتركه أزيد مما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعتاده (١) .

باب البول عند حاجة النخ

قوله « خلف الحائط النخ » والحائط كانت أمامه

قوله « فقام كما يقوم النخ » تشبيهه في أصل القيام لا غير

قوله « فأشار إلى النخ » ويستفاد منه أن الكلام في هذا الحال مما لا ينبغي ولذا اكتفى بالإشارة وما عند مسلم فقال أدنه (باللفظ) فدنوت النخ لعله رواية بالمعنى والمتبادر أنه لم يتكلم في تلك الحال ومنع مولانا الكنكوهي رحمه الله تعالى رد السلام حالة البول ووسع فيه عند الاستنزاء والاستبراء والاستنجاء بالمدر ومنعه مولانا محمد مظهر رحمه الله تعالى في حالة الاستنجاء أيضاً (٢)

باب البول عند سباطة قوم الخ

أشار إلى أن البول عند السباطة مما لا يحتاج إلى الاذن من صاحبه لكونه معلوماً عرفاً

قوله « يشدد النخ » فإنه كان يبول في القارورة اتقاء عن الرشاش

قوله « فقال حذيفة رضي الله عنه » رد على تجاوزه عن الحد لا أمر بالبول قائماً

قوله قرضه وفي بعض الروايات الصحيحة قرض الجلد أيضاً كما مر وقد تحقق عندي أن هذا

(١) قلت : وراجعت حاشيته على النسائي فما وجدته فيه نعم في النووي « ولكن المستحب تطهير الأعضاء كلها ثلاثاً ثلاثاً كما قدمناه وإنما كانت مخالفتها من النبي ﷺ في بعض الأوقات ياباً للجواز كما توضأ ﷺ مرة مرة في بعض الأوقات ياباً للجواز وكان في ذلك الوقت أفضل في حقه ﷺ لأن البيان واجب عليه ﷺ » فله سهو من القلم والله تعالى أعلم .

(٢) وما عند أبي داود « لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عن عورتهم يتحدثان فإن الله عز وجل يمقت على ذلك » فالظاهر أن المقت على مجموع الأمرين دون التحدث فقط على أن التحدث معناه على ما كان من عاداتهم في الجاهلية وأما الكلام لأجل الحاجة فهو بمعزل عنه .

القرض يكون في القبر تعذيباً لا أنه كان في الدنيا تشريعاً وإن كان ألفاظ الرواة يشعر بخلافه وأظن أن العذاب منه في هذه الأمة أيضاً من بقاياه والله تعالى أعلم .

باب غسل الدم النخ

انعقد الاجماع على نجاسته ولذا عبر بالغسل ، وهكذا فعل في البول والمذي والمني فقال باب ماجاء في غسل البول كما مر . وقال باب غسل المذي والوضوء منه . وقال باب غسل المني وفركه ، كما سيأتي . فهذا دليل على أنه ذهب إلى نجاسة المني على ما أرى وفي عامة كتبنا أن المسفوح نجس وغير المسفوح ليس بنجس ، وبحث فيه شارح المنية في الكبيرى وجمع الشوكاني فقهه في رسالة سماه درر البية ووضع فيها مسائل أخشى على العامل بها أن لا يغفر له منها طهارة جميع الأشياء سوى دم الحيض ، وغائط الإنسان وبوله . وقال : إن شحم الخنزير ليس بحرام لأن القرآن سمي لحمه حراماً والشحم ليس بلحم فلا يكون حراماً ونعوذ بالله منه .

قوله « وتنضجه النخ » وقد مر أن النضج ههنا بمعنى الغسل عند الكل وهو المراد عندنا في بول الصبي فشاكلته عندنا من ههنا إلى هناك واحدة بخلاف الشافعية رحمهم الله تعالى

قوله استحاض بضم الهمزة وفتح المثناة مجهولاً وهكذا يقرأ لأن الاستحاضة ليست من صنعه وإنما تلقى عليها من أسباب سماوية ومعناه أنه استمر في الدم فلا يرقأ ولا تريد به الاستحاضة الفقهي وهي الدماء التي تنقص من عاداتها أو تزيد عليها وأهل اللغة لا يفرقون بين الدماء الفقهية ويقولون « حاضت المرأة » إذا جاء الدم على عاداتها وإذا غلب عليها يقولون « استحاضت » ثم الفقهاء يفصلونها إلى دم الحيض والاستحاضة وهو موضوعهم . وأما اللعويون فيحكمون على المجموع أنه استحاضة

قوله فلا أطهر أى حساً ولم ترد به الطهارة الشرعية بل معناه لا أطهر حساً ولا أزال أتلطخ بالدماء لأجل جريان الدم فلا أطهر حساً . والشريعة قد تحكم بالطهارة حال النجاسة الحسية كالمعذور . وقد تحكم بالنجاسة مع الطهارة الحسية كالأطهر المتخلل ، فهذه من اعتبار الشرع فلا تريده وإنما أرادت أن دمها غلب عليها فلا يسكن ، ومنعها عن صلاتها وبه يرتبط الجواب لأنها لو كانت تعلم أنها استحاضة لم يكن فيه إشكال . وإنما أشكل عليها الأمر لأنها إذا استمر بها الدم لم تستطع أن تتبين حيضها من استحاضتها فسألت صاحب الشرع .

قوله إنما ذلك دم عرق النخ وهذه علة منصوطة تدل على أن الخارج من غير السبيلين أيضاً

ناقض لأنه علما بكونها دم عرق ، وإنما تحقق خروجه عن إحدى السيلين لخصوص المقام وإدارة الحكم على السيلين في هذا المقام ترك للمنطوق وأخذ بالمسكوت وهو كما ترى . وما قاله الحافظ رحمه الله تعالى إن المقصود من قوله « إنه دم عرق » تأكيد لعدم كونه دم الحيض وليس يسأنا لكونه ناقضا بأباه السياق أيضا . ثم إن الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى أيضا موافق للشافعية رحمهم الله تعالى في عدم النقض من الخارج من غير السيلين مع أن أحمد رحمه الله تعالى نص على نقض الوضوء من الرعاف وقد مر التصريح به .

قوله « فإذا أقبلت الحيضة » بالفتح وبالكسر يؤمى إلى التمييز بالألوان واعلم أنه لا عبرة للألوان عندنا في أيام الحيض فما تراه من السواد إلى السكدة يكون كلها حيضا وذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى إلى اعتباره فجعل الأحمر الشديد والأسود منه حيضا ولم ير باقي الألوان حيضا ولفظ الإقبال والإدبار يؤيده فإنه يعلم منه أن دم الحيض دم متميز بنفسه يعرف إذا أقبل وإذا أدبر . فالأحالة على الدم مشعر بأن دم الطمث مغاير لدم الاستحاضة بنفسه ومتميز كتمايز سائر الماهيات ولذا اكتفى بالأحالة على الاسم لأنه كان من الأشياء المتميزة بنفسه كما في رواية « فإنه دم أسود يعرف » قلت : ولا ريب أن الألفاظ المذكورة أقرب إلى نظرهم إلا أنه يصدق على مذهبنا أيضا فإنه يمكن أن يعرف الإقبال والإدبار باعتبار عاداتها فإذا جاءت أوان حيضها ودميت فقد أقبل حيضها وإذا مضى زمان الحيض فقد أدبر . ثم أقول : إن في السبب لفظ آخر وهو أن النبي ﷺ أمر مستحاضة أن تنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضن من الشهر فهذا إحالة ظاهرة على عاداتها بدون تفصيل بين الدماء وألوانها وإن كان يسوغ لهم أيضا أن يحملوه على التمييز إلا أن المنبأ منه عدمه . فالحاصل : أن العنوان الأول أقرب إلى الشافعية والعنوان الثاني أقرب إلى الحنفية وإن أمكن حمل أحدهما على الآخر ، ولذا وضع أبو داود ترجمة بهذا اللفظ وترجمة أخرى بذاك لينبه على أنهما ينبئان عن النظرين . وأما قوله « فإنه دم أسود يعرف » فقد أخرجه النسائي في موضعين وأشار إلى إعلاله وفي العلل لابن أبي حاتم أنه منكر وحكى الطحاوي (١) عن أحمد رحمه الله تعالى في مشكله أنه مدرج وإن سلمنا فهو محمول على الأغلب لأنه هو المحط كما فهموه .

(١) قال الطحاوي . ولم يجد أحدا يرويه عن عروة عن عائشة ولا عن عروة عن فاطمة إلا محمد بن المنني وذكر لنا أحمد بن شعيب أنه لم يكن عابه لما حدث به كذلك وقيل له إن أحمد بن حنبل قد كان حدث به عن محمد بن أبي عدي فأوقفه على عرو . ولم يتجاوز به إلى عائشة فقال إنما سمعته من ابن أبي عدي من

والذي تبين لي أن الأمر في حديث فاطمة بنت أبي حبيش إنما يدور على العادة دون التمييز وإن كان لفظ الإقبال والإقبال أقرب إلى التمييز لأنه أخرجه البخاري ص ٤٧ بعينه في (باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض) وفيه «ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها» مكان الإقبال والإقبال فأتضح أن الراوي لم يقصد إلا التفنن في العبارات ولم يرد من قوله «أقبلت وأدبرت» معنى زائدا عما في قوله «قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها» (١) فالأمر أنها كانت معتادة تعرف الإقبال والإقبال بحسب عاداتها، لا أنها كانت تعتبر بالألوان وإلا لما اختار التعبير المخل بالمراد قوله: «فاغسلي عنك الدم» — المراد منه غسل اللوث دون الغسل الذي هو فرض بالإجماع وهو مراد قطعاً وإن لم يذكر في هذا الطريق وصح فيه لفظ «توضي» وإن تردد فيه مسلم وقال «وفي حديث حماد بن زيد زيادة حرف تركنا ذكره» قلت بل هو صحيح بدون تردد كما أثبتته الطحاوي، وأخرج له متابعات أيضاً فلا تفرد فيه ولا تردد. وأقر به الحافظ رضي الله عنه أيضاً ثم الاستناد الذي أخرجه الطحاوي فيه أبو حنيفة ومر عليه ابن سيد الناس في شرح الترمذي وصححه. وهكذا استشهد أبو عمرو في التمهيد بطريق أبي حنيفة والحافظ رحمهما الله تعالى وإن

حفظه فكان ذلك دليلاً على أنه لم يكن فيه بالقوى ووقع في القلب اضطراب محمد بن المثنى فيه لأنه قال فيه مرة عن عائشة، وقال فيه مرة عن فاطمة بنت أبي حبيش. وقوى في القلوب أن حقيقته عن ابن أبي عدي ج ٣ ص ٣٠٧

(١) قال الطحاوي في مشكله في حديث حمته في ترح قوله تحيضين في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام (هكذا عند الطحاوي) أنه لم يأمرها رسول الله ﷺ كما توهم أنه أمرها به بما رد الخيار فيه إليها أن تحيض ستاً أو سبعاً ولكنه أمرها أن تحيض في علم الله ما أكثر ظنها أنها فيه حائض بالتحري منها لذلك كما أمر من دخل عليه شك في صلاته فلم يدر ثلاثاً صلى أم أربعاً أن يتحرى أغلب ذلك في ظنه فيعمل عليه فثل ذلك أمره المرأة في حيضها لما أمرها به فيه ولا يكون ذلك منه إلا وقد أعلمته أنه قد ذهب عنها علم أيامها التي تحيضن أي أيام هي من كل شهر فأمرها بتحريها كما أمر رضي الله عنه المصلي في صلاته عند شك كم صلى منها بالعمل على ما يؤديه إليه تحريه فيه وكان مافى هذا الحديث من الستة أو السبعة إنما هو شك دخل على بعض رواه فقال ذلك على الشك فأما رسول الله ﷺ فلم يأمرها إلا بستة أيام أو بسبعة أيام لا اختيار منها في ذلك لأحد العددين، ولكن لأن أيامها كانت والله أعلم أحد العددين وذهب عنها موضعها من كل شهر وأعلمته ﷺ ذلك فأمرها به فيه انتهى ص ٣٠١ ج ٣ قلت وهذا كلامه وإن كان في حديث حمته لافي حديث فاطمة غير أني نقلته لفائدة ولقد تعسر على فهم مسائل الحيض والاستحاضة فأنا كذلك متردد في شرح تلك الأحاديث فنقلت كلام الطحاوي لتمكن من شرح بعض الأحاديث شيئاً وقد بسطه الطحاوي في معاني الآثار غير أني ما فهمت منه بما يكفي ويشفي وأنا أسأل الله تعالى أن يرزقني فهمه (٢١٢ - ج ١)

أقر بتلك الزيادة إلا أنه لم يستعن بهذا الطريق ونحن نفهم ما يريد فافهم أنت أيضا والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله . والحاصل : أن الأمر بالوضوء ثابت فيه ثم هو محمول على الوجوب عندنا وعلى الاستحباب عند مالك رحمه الله لأن عذر المعذور لا ينقض طهارته عنده وإذا تصدى بعض المالكية إلى إسقاطه والله تعالى أعلم . ثم هنا خلاف آخر وهو أن وضوء المعذور للصلاة أو للوقت فعند الشافعية للصلاة وعندنا للوقت ، فالمستحاضة إذا توضأت صلى في الوقت ما شامت من الفرائض والنوافل ولا تبطل طهارته بهذا العذر . وتمسك الشافعية بلفظ « لكل صلاة » فإنه صريح في أن طهارته اعتبرت في حق الصلاة خاصة وأجاب عنه الحنفية بتقدير المضاف ومعناه لو قتل كل صلاة قلت وأخرج العيني رحمه الله لفظ الوقت عن المغني لابن قدامة وإذن لم يبق هذا تأويلا مع أنه لا حاجة إليه أيضا لأنه شاع في الدورة الإسلامية توقيت الأمور بأسمى الصلاة فتقول آتيك الظهر وآتيك العصر تريد وقته فقوله « لكل صلاة » صادق فيما كانت طهارته للوقت أيضا ، ولعلك فهمت أن بين حذف المضاف وبين ما قلنا بون بعيد والفصل عندي أن الحديث صالح للطرفين ولا يتعين لأحد منهما والمسألة من مراحل الاجتهاد لأنه لو ثبت لفظ وقت الصلاة لم يفصل منه الأمر أيضا لأنه يجري البحث بعده في السبب هل هو الصلاة أو الوقت ويسوغ لهم أن يقولوا إن اللام للظرف فوق الصلاة ظرف للوضوء لا سبب ، وإنما السبب هو الصلاة كما في قولنا أتيت فلانا لخمس مضي من رمضان ، فإن اللام فيه للظرف لا للسبب فالوضوء يجب على المعذور لأجل الصلاة في وقتها عندهم فصح ما في المغني « لو قتل كل صلاة » على مذهبهم أيضا ، ولذا قلت : إن المسألة مفوضة إلى الاجتهاد ولا تدخل تحت النص ونظر الإمام الهمام رحمه الله تعالى فيه أن العبرة للوقت دون الصلاة كما أن العبرة في الجنون والإغماء أيضا للوقت فمن جن في رمضان بعد ما أدرك جزءا منه يلزم عليه قضاء رمضان بتمامه . وكذا من أغمى عليه وأحاط بإغماءه يوما وليلة يسقط عنه قضاؤها فالجنون والإغماء عذران اعتبر فيهما الوقت أيضا إلا أنه أخذ في الإغماء وظيفه اليوم والليلة بتمامها ، لأنه فهم أن بين الصلوات الخمس ربطا ، ولذا قال : إن الترتيب بين الفوائت مستحق وأخذ في باب الصوم وظيفه الشهر وألزم كله بإدراك بعضه فالشهر في الجنون كالصلوات الخمس في الإغماء فمن لم يدرك جزءا من الشهر وأحاط به الجنون جميع الشهر فإنه لا يقضى كمن أحاط به الإغماء يوما وليلة وهكذا في مسألة الرجعة قالوا لو انقطع دمها على العشرة فإنها تخرج عن عدتها بمجرد مضي الحيضة الثالثة وإن انقطع لأقل من العشرة فإنها تنتظر قدر الغسل فاعتبروا فيها الوقت أيضا والظاهر أن البحث فيما إذا انقطع الدم لأقل من العشرة أن انقطاع حق الزوج (وهو الرجعة) ينوط بأمر سماوى

وهو الوقت) أو بفعل اختياري (كغسل المرأة) والذي فهموه أن إحالته على أمر سماوي أولى هو الوقت بخلاف الفعل الاختياري فإن إبطال حق من فعل أحد غير معقول فلم يعتبروا فيه ماها وهو الغسل بخلاف الوقت فإنه أمر سماوي وراجع فيه كلام (الطحاوي) من كتاب تليذه أبي جعفر النحاس) فإنه أجود وأحسن ولا يمكن تلخيصه ، وإذا علمت أن الإمام اعتبر الوقت ، جميع هذا الباب سهل عليك أن تعتبره في طهارة المعذور فطهارته أيضاً تدور بالوقت دون الصلاة إنما فعله بخلاف الوقت فإنه أمر سماوي وأمانة للصلاة وهو الذي يستفاد من الشريعة فإن المعذور لا يزال ينتظر الوقت فإذا بلغ آخره يتوضأ ويصلي والحاصل : أنهم اعتبروا في الجنون لشهر كله وفي الإغماء اليوم واللييلة وفي المعذور وقت الصلاة الواحدة كله فهو من مراحل جهاد لا غير .

« تنبيه » واعلم أنه قد ثبت في المستحاضة الغسل لكل صلاة والجمع بين الصلاتين في غسل واستبعده الشوكاني وقال : إن الغسل لكل صلاة أمر عسير بما لا يمكن أن يأمر به الشرع وهو ما لا يصحى إليه فإنه ثابت قطعا كما قاله الحافظ رحمه الله تعالى وأقربه أبو داود وفي الدارمي : أن امرأة مستحاضة سألت ابن عباس رضي الله عنه عن نفسها وكانت متحيرة فأمرها أن تغتسل عند كل صلاة فقل له : إن فيه مشقة قال لو شاء الله لشق عليه أزيد منه ، وبمثله أفتى على رضي الله عنه أما تعدد الغسل للبعادة والمبتدئة فحمله الطحاوي على التبريد وتقليل الدم ودفع تقطيره وهو المستفاد بأمره زينب أن تجلس في مكن الخ والغسل لكل صلاة أقطع للتقطير فإن تعسر فالجمع في غسل وإلا فالوضوء لوقت كل صلاة وهو الواجب عليها ، أما سائر الغسلات فمستحبة لها .

باب غسل المني الخ

واختار المصنف رحمه الله تعالى بحاسة المني كما هو مذهب الحنفية ووضع تراجم ثلاث ترى تدل على هذا المعنى قد ذكر فيها غسله ، كما ذكر غسل البول والمذي ، وكذا في الباب التالي ولم يؤم إلى طهارته وعده مع سائر النجاسات في الباب الآتي « باب إذا ألقى على ظهر المصلي الخ » وفيه وفي ثوبه دم أو جنابة أي مني الخ فعادل بين الدم والمني وسوى بينهما فدل على كونه نجسا عنده ثم اعلم أن فقهاءنا رحمهم الله تعالى وضعوا للتطهير أنواعا فلا يستجمار في السيلين . والدالك في الخفين . والمسح فيما لا تتداخله النجاسة ، والجفاف في الأرض ، والفرك في المني ، فهو تطهير له عند الشرع وإن لم يكن منه القلع بالكلية فقد لا يمكن بالماء أيضا كما هو المتبادر من حديث عائشة

رضى الله عنها الآتي وفيه ثم أراه فيه بقعة أو بقعا لأن الظاهر أن الضمير راجع إلى المني (١) وفي فقها : أنه يجب إزالة الرائحة واللون إلا ماشق منها وحيث لا بأس إن أردنا من الماء هو المني ومن البقعة بقعته مع أن المتبادر من لفظ الماء المعروف ومن البقعة بقعة الماء . وحاصله عندي : أنه كان يذهب إلى المسجد مع بقاء أثر الغسل في ثوبه . ولم يكن ينتظر الجفاف ، والألفاظ الواردة فيه ثلاثة : الأول وإن بقع الماء في ثوبه ، والثاني وأثر الغسل في ثوبه ، بقع الماء مبتدأ وفي ثوبه خبره والثالث ثم أراه فيه بقعة ، وهذا الأخير هو الظاهر في مرادهم إلا أنه لا ينبغي أخذ المسائل من ألفاظ الرواة سيما عند اختلاف ألفاظهم ، وكانت المسألة من الحلال والحرام أو من باب الطهارة والنجاسة وكذا لا مسكة لهم في لفظ الفرق ، والمسح ، والسلت الواردة في هذا الباب فإن بعضها تطهير له وبعض آخر تقليل في الحالة الراهنة وإزالة لجرمه المتقدر وستره عن أعين الناس كذلك البعض بالبعض في المخاط في الثوب حالة الصلاة مع أن النجاسة القليلة عفو عندنا (٢) ثم لا دليل على أنه صلى في الثوب الذي مسح عنه المني ولم يغسله فلا دليل لهم في الأحاديث ما لم يأتوا بما تكون صريحة في أنه صلى في الثوب حال كون المني فيه ولم يغسله واكتفى بالمسح والسلت . والعجب منهم حيث يحكمون بنجاسة المني ويوجبون الغسل بخروج المني ومع ذلك ذهبوا إلى طهارته (٣) .

(١) قلت وقد يخطر بالبال أن الفرق لو كان دليلا على الطهارة كما فهمه الشافعية لكان النضح في البول دليلا على طهارة البول فإن النضح على ما عرف عددهم هو الرش وهو غير قالع ولا مقلل بخلاف الفرق فإنه وإن لم يكن قالعا عن أصله لكنه مقال البتة فلزمهم أن يقولوا بطهارة البول فاعلمه .

(٢) قلت وبلغني فيه شيء عن الشيخ الكنكوهي وأعجبني كلامه وهو أن الخلاف فيه يبنى على اختلاف آخر وهو أن النجاسة القليلة متحملة في الصلاة عندنا فإن كانت دون الدرهم لا تفسد الصلاة وإلا أفدت بخلافها عند الشافعي رحمه الله فإنها تفسد عدده مطلقا قليلة كانت أو كثيرة حكاه الترمذي في نجاسة الدماء رحمه الله وعلى هذا لو كان المني نجسا لزم بطلان الصلاة فيما إذا صلى في الثوب المفروك لأنه يقلله فقط ولما اكتفى فيه بالفرك مع أن الفرق لا يزيله بالسكينة وإنما يقلله علم أنه طاهر ونحن نقول : إن الفرق تطهير لا تقليل والقليل في نظر الشرع بمنزلة العدم كما في السيلين والخفين وغيرهما .

(٣) قال ابن العربي في شرح الترمذي بعد ما بسط الكلام في وجوه المذاهب أن الأحاديث الصحاح ليس فيه أكثر من أن عائشة قالت كنت أفركه من ثوب رسول الله ﷺ والمراد إزالة عيبه فأما الصلاة به لذلك فليس بمروى فيها بل المروى فيها غسله عنها وحديث عائشة رضي الله عنها بزيادة قوله فيصلى فيه من رواية علقمة والأسود متكلم عليه وغمزه الدارقطني فلم يبق إلا حديث الفرق وحده دون صلاة فيه فلا حجة فيه كما بيناه وهذه هي غاية المسألة انتهى مختصرا ص ١٨١ ج ١ .

باب أبوال الإبل الخ

نسب إلى البخاري أنه اختار في النجاسات مذهب داود الظاهري كما نقله الكرماني أقول :
أما أنا فلا أقول إلا بقدر ما يظهر من عبارته وأسكت عما سكت عنه البخاري لأنه لا يلزم باختياره
بعض جزئيات الظاهرية اختيار جميعها ، وأما الشارحون فيكتفون بالحكم الإجمالي فإذا رأوا أنه
وافق أحداً في بعض جزئياته يحكمون عليه أنه اختار مذهب فلان مع أنه مجتهد في الفقه فيأخذ ما شاء
من مسائلهم ويترك ما شاء . وليس من لوازم اختيار البعض اختيار الكل ، ثم اعلم أنه نسب إلى
الظاهرية طهارة الأبوال والأزبال مطلقاً غير عذرة الخنزير والكلب والإِنسان . ولم يتحقق عندي
مذهبهم لأن ابن حزم لما مر على حديث « صلوا في مرايض الغنم » ذهب إلى أنه منسوخ
والناسخ ما ورد في تطيب المساجد ، وهذا يشعر بنجاسة أزبالها عنده وكيف ما كان لا أحب أن
أعزو إليه مذهب الظاهرية فإن شأنه أرفع منه عندي فالذي يظهر من تراجمه : أنه أخذ الأبوال
في الإبل وترك الأزبال وسمى بالإبل الحديث العربيين عنده ، ثم زاد لفظ الدواب من عنده
وليس عنده دليل عليها من الحديث فأبهمه وهو تعميم بعد تخصيص لدفع توهم الاختصار على
المنصوص ، والظاهر عندي : أنه أراد منها المركوب من الحيوانات ، ثم زاد عليه « الغنم » للحديث
عنده فيها أيضاً فما كان له دليلاً عنده سماه وما لم يكن له دليلاً من الحديث أبهمه ، ثم إنه لم يفصح
بالحكم بأن تلك الأبوال طاهرة أم نجسة ؟ لأنه من عاداته أن الأحاديث إذا صلحت للطرفين يحيل
الحكم إلى الناظر ولا يجزم بجانب إلا عند حاجة

قوله « ومرايضها الخ » دخل في مسألة الأزبال ولم يعين من الحيوانات غير الإبل والغنم
المذكورين في الحديث .

قوله « وصلى أبو موسى » والمتبادر من هذا الأثر أنه اختار الطهارة .

قوله « والسرقة الخ » يعني أنه لو أراد أن يتنحى عن السرقة لوسعه فإن الأرض الطاهرة
كانت بجانبه إلا أنه لم يبال به مبالاة وزعم أن ههنا وثم سواء . ولا دليل في قوله في السرقة على
أن الصلاة كانت على السرقة فإن الظرفية موسعة وسيجيء في البخاري أن البعير كان خارج
المسجد وعبر عنه الراوي أنه كان في المسجد .

واعلم : أن بول الإِنسان وعذرته نجس بالإجماع . واختلفوا في أبوال ما كول اللحم
وأزبالها فذهب أبو حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى إلى نجاستهما . واختار مالك رحمه الله

تعالی و محمد بن الحسن فی روایة طهارتهما ، وهو مذهب زفر . وتمسك القائلون بطهارة أبوالها من حدیث العرنین حيث أباح لهم النبی ﷺ شربها فلو كان نجساً لما أمرهم بشربها وتمسكوا فی مسألة الازبال من إباحته للصلاة فی مراتب الغنم فلتبحث أولاً فی حدیث العرنین بما فيه ویظهر فی ضمنه جواب الخصوم أيضاً .

فقول : إن فی حدیث العرنین أربعة مباحث : البحث الأول فی طهارة الأبوال ونجاستها . والثانی فی جواز التداوی بالمحرم . والثالث فی مسألة الحدود . والرابع فی المثلة .

أما البحث الأول فنقول : إن حدیثهم إنما یصلح حجة للطهارة إن ثبت أن إباحة الشرب كانت علی معنى الطهارة وإن كانت تداویاً فلا دلیل فیہ علی الطهارة أصلاً ، فإنه یجوز أن یكون الشیء حراماً فی نفسه ثم ینبیه الشارع لأجل الضرورة . وما یتبادر من ألفاظ الرواة هو أنه كان لأجل التداوی لأنهم ذكروا فی السیاق مرضهم . وقالوا (فاجتووا المدینة) فلم أن الأمر بشرب الأبوال إنما كان استشفاء . ولا إیمان فی لفظ الحدیث إلى أن بناءه كان علی الطهارة . وأيضاً عند البخاری ص ۸۶۰ ج ۲ فی « باب ألبان الاتن » قال كان المسلمون یتداوون بها (أى بأبوال الإبل) ولا یرون به بأساً ولما عرف من أمر المسلمین أنهم كانوا یتداوون بها فالأسبق إلى الذهن أن یكون ما فی حدیث العرنین أيضاً تداویاً وفی كلام بعض الأطباء أن رائحة بول الإبل یفید الاستشفاء . وقال ابن سینا إن ألبان الإبل تفیده . ثم لی فیہ بحث آخر وهو أن التداوی كان علی طریق الشرب أو علی طریق النشوق فقد بترشح من الأحادیث أنه كان علی طریق النشوق دون الشرب فأخرج الطحاوی عن أنس وفیه « فقال لو خرجتم إلى ذود لنا فشربتم من ألبانها » قال وذكر قتادة أنه قد حفظ عنه أبوالها فالراوی فصل ذکر الأبوال عن الألبان وهكذا فی النسائی ص ۱۶۶ ج ۲ أيضاً وعنده عن سعید بن المسیب « فبعث رسول الله ﷺ إلى لقاح لیشربوا من ألبانها فكانوا فیها ولیس (۱) فیہ ذكر الأبوال وعنده أيضاً « فبعثهم النبی ﷺ إلى ذود له فشربوا من ألبانها وأبوالها » ولیس فیہ أن الشرب كان بأمره أو بدون أمره فللباحث أن یمنع النظر فی أن فصل الأبوال عن الألبان تارة ، والاقتصار علی الألبان تارة ثم رفع الشرب تارة وأخرى عدمه لم ذاك ؟ ثم فی بعض الطرق ذكر الألبان مقدم علی الأبوال هكذا « وأن یشربوا من ألبانها وأبوالها »

(۱) قلت ورأیت عد أنى داود ص ۴۸ روایة فی باب الجنب یتیم وفیها فقال أبو ذر إنی اجتویت المدینة فأمر لی رسول الله ﷺ أن یشرب من ألبانها وأشك فی أبوالها الخ وحکم علیه أبو داود بعدم الصحة وقال ذکر البول فیہ لیس صحیح ولیست زیادة فی « أبوالها » فی حدیث أنس رضی الله عنه تدریبه أهل البصرة فهذه أيضاً مهمة وإنما نبهت علیها لأنها فی غیر بابها ربما تفضلها عند الحاجة

فالتداوى بالمحرم أولى . وفي المتون : أنه يجوز شرب غير الأشربة الأربعة بقدر التقوى دون التلهي ، ولا أدري أن هذه القيود من الإمام رحمه الله تعالى أو المشايخ ؟ فإن كان من الإمام فهو دليل لجوازه عند الضرورة ، وعنه إجازة لبس الحرير في الجهاد فاعل في المذهب تضيقاً مع المستثنيات وأما ما نقل من عدم الجواز مطلقاً فمحمول على سد الذرائع ودفع التهاون . ولعلمهم لم يتحقق عندهم الضرورة وثبت عند الطحاوي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عرفة أن يتخذ أنفاً من ذهب لما أتت من ورق وكذا أباح للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف لبس الحرير لحكمة كانت بهما . وههنا أحاديث كثيرة تدل على المنع عند الطحاوي وأبي داود منها أنه قال : لا تداووا بحرام ومنها عند مسلم : أنها داء وليست بدواء . وعند الطحاوي : إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وأوله في (العالمكيرية) بما يندب عنه السمع ، ومعنى النهي عندي : أن يتبع الشفاء من الحرام فلا يتداوى من غيره مع وجدان الحلال فالمطلوب أن لا يتداوى من الحرام مادام تيسر له الحلال ، وإليه يشير لفظ الجعل فإنه يستعمل فيما تصرف فيه عن حقيقته كما مر تحقيقه في الحديث الأول وبعده في مواضع قال تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) يعني أنه ليس رزقاً لكم من الله تعالى ولكنكم تجعلونه رزقكم من عند أنفسكم كذلك الله سبحانه وتعالى جعل لكم شفاء في الحلال وأنتم تطلبونه من الحرام فتجعلون الحرام مكان الحلال أنتم من عند أنفسكم فهذا تقبيح لهم وهكذا سائر الأحاديث لا تدل إلا على كراهة التداوى بالمحرم وعدم ابتغائه في حالة الاختيار وإنما أطلق في اللفظ سداً للذرائع ودفعاً لتهاون الناس .

ثم إنه اختار بعضهم أنه ليس في الحرام شفاء أصلاً وجعل يؤول قوله تعالى « فيهما إثم كبير ومنافع للناس » بأن المراد من المنافع هو منافع التجارة دون المنافع البدنية . قلت : بل المراد بها المنافع مطلقاً لا منافع التجارة فقط لأن ما يكون مأكولاً ومشروباً يكون ذاته مطلوبة بخلاف النقود فإنها آلة لتحصيل العير وليست ذاتها مطلوبة فلو أردنا بها منافع التجارة فقط ولم نرد بها المنافع في أنفسها لآدى إلى جعلها في حكم النقود . ثم لا يخفى عليك أن القرآن « ض ههنا إلى مهم تحيرت فيه الأفكار وكلت منه الأنظار وهو أن الشرع إذ يحرم شيئاً فهل يبقى فيه منفعة للبدن أيضاً فتعرض القرآن إلى هذا الأصل العظيم أنه يحرم أشياء مع وجود المنافع فيها لأن ضررها يكون أكثر من نفعها ولذا قال وإثمهما أكبر من نفعهما فسلم أن فيهما نفعاً إلا أن إثمهما لما كان أكبر حرمهما وهذا لا يعرف إلا من جهته فهو يعلم أن الإثم أكبر أو النفع أكثر ويده الميزان ينخفض ويرفع .

ثم إن الحديث إن كان محمولا على التداوى لم تستنبط منه مسألة طهارة الأبوال . وإن حملناه

على الطهارة لا تستنبط منه مسألة التداوى بالمحرم . فليت شعري كيف أخذ الناس هاتين المسألتين من الحديث ، مع أنه لا يمكن أن يؤخذ منه إلا إحداهما (١)

وأما البحث الثالث فقال الشافعية رحمهم الله تعالى إن في الحديث دليلاً على المماثلة في القصاص قلت : بل هو محمول عندما على السياسة . وعند النسائي في تفسير قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله - النخ) أن النبي ﷺ دعا عليهم اللهم عطش من عطش آل محمد وإنما دعا عليهم لأنهم لما استاقوا الإبل وكانت فيها ناقته ﷺ أيضاً عطش أهله كما في السير ، فلهذا الدعاء أيضاً دخل في هذا التعذيب ولذا كانوا يستسقون فمناً يسقون حتى ماتوا عطاشاً . ثم لأنهم قطعوا الطريق واستاقوا الإبل وقتلوا الرعاة فجنوا جنایات عديدة ، وفي مثله الخيار إلى الإمام إن شاء جمع الأجزية وإن شاء اكتفى بالقتل وراجع كتب الفقه

أما البحث الرابع فبأنه قبل النهي عن المثلة لما عند النسائي أن النبي ﷺ لم يخطب بعده خطبة إلا نهى فيها عن المثلة وعن ابن سيرين عند الترمذی أن هذه الواقعة قبل أن تنزل الحدود وتبين في ضمن هذه المباحث أن لا حجة في الحديث على طهارة الأبوال

وأما مسألة الأزبال فقد ذهب مالك وزفر ومحمد رحمهم الله تعالى في رواية إلى طهارة أزبال ما كول اللحم ولا حجة لهم فيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم « صلوا في مرايض الغنم » لأننا لما تتبعنا طريقه لم نجد فيه معنى يخالف مذهبنا فإن الحديث ما لم تجمع طريقه لا ينكشف مراده ويعلم من هذا الطريق : أن الصلاة في المرايض مطاوب أمر بها صاحب الشرع ولا يظهر فيه معنى وهذا الحديث بعينه عند الطحاوي أن رجلاً سأل النبي ﷺ « أصلي في مرايض الغنم ؟ قال : نعم » فدل على أن الأمر ليس ابتدائياً بل هو في جواب سائل ولم تبق فيه شدة وانكسرت سورته وعنده عن أبي هريرة رضي الله عنه « إذا لم تجدوا إلا مرايض الغنم ومعاظن الإبل فصلوا في مرايض الغنم ولا تصلوا في معاظن الإبل » فلم تنق فيه مطلوبة

(١) قلت ومنهم من قال إنه أيسر لهم شرب الأبوال لأنه علم بالوحي ارتدادهم والكفار غير مخاطبين بالفروع قلت ولست أحصله فإنه لم يعامل مع المنافقين معاملة الكفار مع كونهم كفاراً في الحالة الراهمة فكيف بمن كانوا مسلمين وسيصرون إلى الكفر وليس هو بشريعة محمد ﷺ ولا شريعة موسى عليه السلام بل هو شريعة خضر عليه السلام حيث قتل الولد المعصوم وخشى أن يرهق ما طعياً وكفراً ولم يعجبه موسى وقال لقد جئت شيئاً نكراً ولم يستطع أن يصبر عليه . أما مسألة كون الكفار مخاطبين بالفروع فلها معنى آخر ذكره علماء الكلام فليراجعه

العين عند أنى يوسف رحمه الله تعالى وهو ما يكون حراماً بجميع أجزائه ولا يكون شيئاً منه مستثنى مما يستثنى من سائر الحيوانات .

قوله « وقال ابن سيرين وإبراهيم لأبأس بتجارة العاج » إنما ذكره لمجرد التناسب والإفصاح مسألة الطهارة والنجاسة تتعلق من اللحم ثم تسرى إلى السور فإن السور يتبع اللحم . أما الملابس به ، والمعاملة معه فذلك من المتعلقات البعيدة بقيت التجارة فإنها تبني على الملك دون الطهارة والنجاسة .

ثم الشيء إذا تنجس هل ينقطع منه الانتفاع أصلاً أم لا ؟ فقال (١) الحنفية رحمهم الله تعالى في دهن سقطت فيه ذر أن يبعه والاستصباح به كله جائز غير أنه لا يستصبح به في المساجد . فدل على حواز الانتفاع في الجملة . وأما في شحم الميتة فحجروا عنه الانتفاع مطلقاً حتى لم يجوزوا تغطية السمن أيضاً . فلما لم يكن جواز الانتفاع دليلاً على الطهارة ضابطة مطردة لم يكن في جواز بيع أجزاء الميتة دليل على طهارتها .

أما مسألة المياه ففيه خمسة عشر مذهب للعلماء ونذكر منها أربعة وسها مولانا عبد الحى رحمه الله تعالى في حاشية الموطأ في نقل مذهب الظاهرية .

وقد علمت سابقاً أن مالكا رحمه الله تعالى اعتبر التغير وعدمه . وللمالكية رحمهم الله تعالى ثلاثة أقوال كما في مختصر ابن الحاجب وأشهرها أن العبرة بالتغير وعدمه فلو سقطت قطرة من البول في قدح من الماء لم يتنجس وذهب أحمد رحمه الله تعالى في رواية غير مشهورة عنه كما في فتاوى ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة فالجامدة إذا وقعت في الماء وأخرجت من ساعته لم تنجس بخلاف المائعة . أما إذا غيرت الماء وظهر فيه أثرها فذلك مما لا خلاف في نجاسته سواء كانت جامدة أو مائعة . أما مذهب الإمام أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى فغنى عن البيان . إذا علمت هذا فاعلم : أن الشارحين عامة ذهبوا إلى أن البخارى رحمه الله تعالى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى . وذلك لأنه أخرج حديث الفارة وفيه : « القوها وما حولها وكلوا سمنكم » فدل على أن الباقي طاهر ولاثر الزهرى الذى مرفى ترجمة الباب .

الشيء الذى تقع النجاسة فيه أنه مائع أو جامد لا لحال النجاسة إلا أن تكون تلك رواية أخرى وإس عندى فتاوى الحافظ ابن تيمية لأراجع إليها فليحرره .

(١) قلت روى الحافظ فى الأطنمة ص ٥٣٠ ج ٩ عن ابن عمر فى فارة وقعت فى زيت قال استصبحوا وادهنوا به أدمكم وعند البيهقى عنه إن كان السمن مائعاً اتفقوا به ولا تأكلوه .

قلت : ولا دليل فيه على ما قالوا . والظاهر عندي . أنه اختار الرواية الغير المشهورة عن أحمد رحمه الله تعالى التي ذكرناها . وذلك لأنه أخرج أولا حديث الفارة وهي نجاسة جامدة وأمر النبي صلى الله عليه وسلم فيها بأكل السمن بعد إخراجها وطرح ما حولها ثم بوب بالبول وهو نجاسة مائعة . وأخرج فيه حديثا يدل على النجاسة فخرج أن حكم المائعة على خلاف حكم الجامدة فتبت الجزمان من الحديث . وتلك الرواية لما لم تكن مشهورة فيما بين القوم لم تنتقل إليها اذهانهم فحملوا كلام البخاري رحمه الله تعالى على مذهب مالك رحمه الله تعالى ولعل أمر الطرح حينئذ لا يكون عنده إلا على الاستحباب فالكلام هنا في أربعة مواضع : الأول في مختار البخاري رحمه الله تعالى عندي وإيضاحه . والثاني في مختاره عند الشارحين وإيضاحه . والثالث في الجواب عما تمسك به الشارحون من كلامه ، والرابع في الجواب عن استدلال البخاري سواء كان مختاره مانسبه إليه الشارحون أو ماحققته . أما الأول فقد علمته آنفا . أما الثاني فقد علمت : أن البخاري رحمه الله تعالى اختار عندهم مذهب مالك رحمه الله تعالى ، ولعله حملهم على ذلك أمران : الأول أنه بوب في المجلد الثاني ص ٨٣١ ج ٢ وقال : « باب إذا وقعت الفارة في السمن الجامد والذائب الخ » فعمم بالتوعين ، والثاني أنه علل الزيادة التي رويت في هذا الحديث وهي فإن كان مائعا فلا تقربوه قال الترمذي ص ٢ ج ٢ بعد إخراج هذه الزيادة سمعت محمد بن اسمعيل يقول : حديث معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا خطأ . فدل الأمران على أن حكم الجامد والمائع عنده سواء خلافا للجمهور . وهذا إما يصح على مذهب مالك رحمه الله تعالى فقط فإن العبرة عنده بالتغير وعدمه والجامد والمائع في ذلك سواء بخلاف الحنفية والشافعية رحمهما الله تعالى فإن القليل المائع عندهم يتنجس بوقوع النجاسة مطلقا لعدم إمكان خلوصها منه بخلاف الجامد فإنك لا تطرح من الذائب شيئا . إلا ويخلفه غيره قبل طرحك منه . وبالجمله فرق الجمهور بين الجامد والمائع لما قام عندهم من الدليل بخلاف مالك رحمه الله تعالى فإنه مر على أصله فلما سوى البخاري بين حكم الجامد والذائب في حكم الطهارة كما صرح به في المجلد الثاني وعلل الزيادة التي تبنى على الفرق بينهما تحدى للشارحين أنه اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى وهذا إيضاح قولهم . أما الثالث وهو الجواب عنه فأقول إن تعميمه في الترجمة الثانية لا ينحصر فيما زعموه وذلك لأنه يمكن أن يكون أتى بلفظ الجامد تبعا للحديث وأضاف عليه الذائب من قبله توجيها للنظر إلى طلب حكمه فإنك تعلم أن كتابه يحتوي على مسائل الفقه أيضا فلا دليل فيه على تسوية حكمها عنده . وكذلك جواب الزهري لا يبين أن أن يكون للجامد والذائب كليهما وإن وقع السؤال عنهما ، بل يمكن أن يكون أجاب عن الجامد

لأجل ورود الحديث فيه ، وسكت عن حكم الذائب . وأما (١) ما شرحه الحافظ رحمه الله تعالى فلا أرضى به وكذا لا دليل في إعلاله الزيادة على ما قالوا فإنه يمكن أن يكون لحالها في نفسها . لا لحال المسألة بل هو الظاهر وتحصل مما ذكرنا أن البخاري لم يختار مذهب مالك رحمه الله تعالى عندي بل اختار رواية غير مشهورة عن أحمد رحمه الله تعالى . وهي الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة أما الجواب عنه وهو الموضع الرابع فبأن الحديث الذي أخرجه يدل على أنه في الجامد وليس في الذائب ، لما قال ابن العربي أن السمن لو كان مائعاً لم يكن له حول لأنه لو نقل من أي جانب مهما نقل خلفه غيره في الحال فيصير هو أيضاً مما سولها فيحتاج إلى إلقائه كله فليس في الحديث دليل على التسوية بين حكم الجامد والمائع ونقل أن (٢) عبد الله بن أحمد سأل أباه أحمد رحمه الله تعالى أن الطرح إما يمكن في الجامد دون المائع فتعصب عليه أحمد رحمه الله تعالى وأجاب أنه تطرح حثية منه . قلت : وهذا لا يتصور إلا إذا كان الإثاء وسيعاً والشئ مائعاً نخبنا أما إذا كان الإثاء عميقاً كالجر والشئ رقيقاً لا يتصور فيه ما قال ولعله غضب عليه لأنه ضاق عليه جوابه . ثم إن عبد الله هذا حافظ ومن أجله كنى أحمد بأبي عبد الله وله أخ واسمه صالح وبالجملة أن الإلقاء لما لم يتصور إلا في الجامد تعين أن ما لا يتصور فيه الإلقاء وهو الذائب نجس . فحديث البخاري وإن لم يدل عليه بمنطوقه لكنه بمفهومه دليل على الفرق بين حكم الجامد والذائب . ثم مفهوم حديثه قد جاء منطوقاً في حديث عند أبي داود ص ٥٢٦ عن أبي هريرة والنسائي ص ٢٩١ ج ٢ عن ميمونة وحينئذ صار مفهومه مؤيداً بمنطوق صريح الحديث بقى إعلاله فالجواب عنه أنه صحيحاً إسحق بن راهويه والذهلي في الزهريات كما في الفتح ص ٢٣٩ ج ١ فظهر مما قلنا : أنه لا دليل عنده على التسوية بين حكم الجامد والذائب من نص الحديث بل حديث البخاري بمفهومه وحديث أبي داود والنسائي بمنطوقه صريح في التفرقة بينهما وهذا هو مذهب الجمهور .

ثم نقل الحافظ في كتاب الأطعمة ص ٥٣١ ج ٩ تحديد ما يلقى فروى عن عطاء بن يسار أنه

(١) قلت لما سئل الزهري عن الفارة تموت في السمن جامداً أو غير جامد أجاب كما في الأطعمة أنه باغماً : أن النبي ﷺ أمر لفارة ماتت في السمن فأمر بما قرب منها فطرح ثم أكل . قال الحافظ رضي الله عنه . وهذا ظاهر في أن الزهري لا يفرق بين الجامد وغيره انتهى مختصراً ص ٥٢٩ ج ٩

(٢) قلت أخرج الحافظ عن ابن عباس رضي الله عنه سئل عن فارة ماتت في السمن قال تؤخذ الفارة وما حولها فقلت إن أثرها كان في السمن كله قال إنما كان وهي حية وإنما ماتت حيث وجدت ورجاله رجال الصحيح وأخرجه أحمد من وجه آخر وقال فيه ... عن جرفيه زيت وقع فيه جرد وفيه اليس جال في البحر كله قال إنما حال وفيه الريح ثم أ. تحرت حيث ماتت اه ص ٥٣٠ ج ٩ .

قدر الكف . قلت : لو كان المصنف رحمه الله تعالى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى لكان لهذا النقل فائدة أما إذا علمت أنه لم يذهب إليه فلا طائل تحته .

نعم ههنا شيء لعله يمتلج في صدرك وهو أن الأحاديث في نجاسة الماء بوقوع النجاسات كلها في المائعات غير حديث الفارة فذلك يؤيد رواية أحمد رحمه الله تعالى أعنى العرق بين المائعة والجامدة فحديث ولوغ الكلب والنهي عن البول في الماء الدائم . وحديث المستيقظ كلها في النجاسة المائعة . قلت : تلك الأحاديث إنما جاءت على الوقائع في الخارج فإنه لا يتفق في الماء الدائم إلا البول سيما لأعراب العرب فإنهم لم يكونوا يحترزون عنه بخلاف الغائط ، فإنه لا أحد يفعله بل يتقذره بطبعه فلا حاجة إلى النهي عنه . وكذا لا يتفق في البيوت إلا ولوغ الكلب والهرّة أو وقوع الفارة وفي القلوات إلا ولوغ السباع ، وكذا من عادات العامة غسل الأيدي والوجه بعد الاستيقاظ ولا بد له من إلقاء اليد لأن أوانيهم لم تكن ذوات آذان فأخذت الأحاديث تلك الوقائع كلها لهذا إلا أنها جاءت بما تنفي عنه رواية شاذة عن أحمد رحمه الله تعالى .

واعلم : أنه لم يصنف أحد كتاباً في مختارات الإمام البخارى كما صنفوا في مختارات سائر الأئمة فالنظر فيها يدور على تراجمه فيجرها كل من أهل المذاهب إلى جانبه ويفسرها حسب مسأله مع أن البخارى عندي سلك مسلك الاجتهاد ولم يقلد أحداً في كتابه بل حكم بما حكم به فهمه ولذا أوفى حق تراجمه أولاً ثم انظر أنه هل وافق أحداً أو لا ؟ ولما لم يدون فقهه ساغ لى أيضاً أن أعزو إليه ما أفهم من تراجمه ولذا قد أخالف الشارحين في مختاره كما فعلت فى تلك " ترجمة وبعد فلبس هذا إلا ظن أن احتمال العلم عند الله العلامة فإن المصنف رحمه الله تعالى لو أفصح بمراده لحكمنا بالجزم إلا أنه كثيراً ما يذكر مادة الجواب ثم لا يفصح به فيتردد النظر فى شرح جوابه وذلك غير قليل فى كتابه ومن ذلك ما مقاصد اخرى نعلمها فى مواضعها .

قوله «الأوناز» الم ورجه تناسبه بباب أن «الاعتبار» للمعنى دون الصورة . كما أن
دم الشهيد دم صورة إلا أنه مسك معنى . وكذلك العبرة في الماء للمعنى وهو التعبير وعدده ، وكأنه
دفع ما يرد : أن اليجده إذا وقعت في الماء فكيف يبقى الماء طاهراً ، وأجاب بأن الاعتبار للمعنى
دون الصورة ، فإذا وقعت في الماء ولم يتغير الماء فقد بقي على معناه وهو المعتبر في الباب كما اعتبر في
الدم . وقد يقال إنه يشير إلى أن العبرة للعالم فإذا كان ريح المسك غالباً على لون الدم كان في حكم
المسك طاهراً . كذلك الماء يعتبر فيه العلة . ويمكن أن يكون تعرض إلى العبرة بالأوصاف وإنه
ذكر في الترجمة الطعم والريح فأراد التنبيه على أن الشيء يغير بأوصافه كما أن الدم تغير عن أصله
لأجل ريح المسك والله تعالى أعلم .

باب البول في الماء الدائم النخ

وقد تكلم الشارحون في مناسبة قوله « نحن الآخرون السابقون » مع الباب وذهبوا في بيانها كل مذهب وأبعدوا بعداً بعيداً . والأمر أن هذا الأعرج كانت عنده صحيفة تحتوي على أحاديث وقد أخذ عنها البخاري أحاديث كما أن عند مسلم أيضاً صحيفة عن همام وقد أخذ عنها أيضاً ثم يشير كل منهما إلى تلك الصحيفة بطريق مخصوص أما البخاري فيذكر أول حديثه وهو « نحن الآخرون السابقون » ثم يخرج ما يكون مناسباً لترجمته وأما مسلم فيقول : فذكر أحاديث منها هذا الحديث . فأبداء المناسبة في هذه المواضع تكلف بارد والوجه ما قلنا إنه إشارة إلى كون هذا الحديث من الصحيفة التي أولها حديث نحن الآخرون السابقون النخ كإشارة مسلم إليها بقوله « فذكر أحاديث » وهذا الحديث منها وقد فعل المصنف رحمه الله تعالى مثله في كتاب الجمعة ص ١٢٠ ج ١ وكتاب الأنبياء .

قوله « الماء الدائم الذي لا يجري » وقد تسر الفرق على الناس بين الدائم والراكد حتى كاد يختصم عليهم فقال بعضهم : الذي لا يجري ، صفة كاشفة ، وعندى بينهما فرق كثير فالدائم للماء الذي يدوم أصله ولا ينقطع سواء كان تحته مدد كالبر أو لا ، والراكد ضد الجاري سواء كان دائماً أو لا . فالدوام باعتبار البقاء الزماني وحينئذ قيد الذي لا يجري ، للاحتراز عما كان دائماً وجارياً ولذا لا يذكر هذا القيد مع الراكد فإن الراكد معناه أنه لا يجري بخلاف الدائم فإنه قد يكون جارياً كالعيون ، وقد لا يكون فاحتاج إلى هذا القيد . لا يقال وحينئذ يقتصر النهي على الماء الذي لا يجري ولا يتناول الذي يجري قلت وفي مجمع الزوائد النهي عن الدائم الذي يجري أيضاً ، ولكنه وهم عندى فروى « الذي يجري » مكان « لا يجري » والحكم عندنا فيهما سواء فلا يبول فيهما والأمر في القيود سهل .

قوله : « ثم يغتسل فيه » وقد ذكرنا وجه الإعراب فيه في درس الترمذي والأمر عندى أنه على حد قوله تعالى (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) كما قرره الطيبي فالنهي مقصور على البول وثم للاستبعاد ويان المآل وهذا الحديث لم يعمل به غير أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه اعتبر الجريان وعدمه . وقال : إن الماء الجاري لا يتنجس بوقوع النجاسة بخلاف غير الجاري ولا تعرض في . إلى القلتين وغيرهما والتغير وعدمه . ولذا قلت : إن حديث القلتين (١) أجنبي في الباب

(١) قال الحافظ ابن القيم رضي الله عنه ومن المعلوم أن هذا الحديث لم يروه غير ابن عمر ولا عن ابن عمر غير عبد الله وعبد الله فأين نافع ربه أم وأيوب وسعيد بن جبير وأين أهل المدينة وعلمائهم من هذه السنة اهـ

ولا نعلم تناقله عند المراجعات (١) مع كون المسألة كثيرة الوقوع . فالذي يظهر من الحديث : أن الماء الذي لا يجري يتنجس بمجرد وقوع النجاسة وإلا لكان البول فيه كسكب الماء ، ولكان الجاري وغيره مساوياً فلم يكن للتقييد معنى . وأجاب عنه ابن تيمية بوجوه قد استوفينا الكلام فيه في درس الترمذى منها أن البول فيه ليس لمعنى النجاسة كما زعمتم بل لأن البول في الماء الدائم يوجب تغيره ولو بعد حين فإنه لو لم يثب عنه لا اعتاد الناس البول فيه فنهى عنه لهذا . قلنا : وإن كان كلامه لطيفاً إلا أنه يخالف الحديث وفهم الراوى أيضاً لأن الحديث يستبعد الاغتسال بعد البول . وفي رواية ثم يتوضأ منه ولا استبعاد فيه إلا أنه يتطهر مما نجسه بنفسه ولا إيماء فيه إلى التغير ولا بناء عليه لأنه استبعد البول ثم الغسل في الحالة الراهنة لا بعد التغير . وأيضاً أخرج الطحاوى عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه لما سئل عنه قال لعله يمر به أخوه المسلم فيشرب منه ويتوضأ . فدل على أنه بعد البول لم يبق صالحاً للشرب والوضوء وإنما قال لعله يمر به أخوه المسلم لأن الشرب أو التوضؤ ممن بال فيه أبعد وأبعد فلا يتفق إلا ممن يمر من إخوانه بعده فلا يرى فيه نجاسة في الظاهر فيشرب منه مع أنه نجس . ومن ههنا علم أن النهى في الحديث ليس من جنس النهى عن التنفس ، والبزاق في الماء ، والتغوط تحت الشجرة ، فليس من باب الآداب واسكنه من باب النجاسة قطعاً . ومنها أن البول نجس والماء طاهر إلا أنه لما كان مائعاً لا يمكن تميزه عنه يقينا معطلين عن استعماله فتعطيله لأجل عدم تميز النجاسة منه لا لتنجسه . قلت : وهذا عجيب لأنه لا معنى للنجس إلا اختلاط النجاسة بحيث لا يتميز وكذا التعلل باستحالة البول وعدمه كله تفلسف والحاصل : أنه لم يعمل بظاهره إلا إمامنا فإنه لم يفرق بين الراكد والجارى إلا هو وألغاه الآخرون فمنهم من قسم المياه باعتبار التغير وعدمه ومنهم من جعل المدار على القلتين ولم يعتبر أحد منهم الفرق بالركود والجريان إلا الإمام الهمام . وكذا لم يعتبر أحد منهم تقسيم الماء الفطرى فإنه خلق على ثلاثة أنحاء فراعيناه وأعطيناهم كل قسم على حدة كما حكم به الشرع وهدره الآخرون وجعلوا كلها بمنزلة واحدة فاضطروا إلى التأويلات والله تعالى أعلم

باب إذا ألقى على ظهر المصلى قدر أو جيفة النخ

قدر (كندكى) ونسب إلى مالك رحمه الله تعالى أن طهارة الثوب عنده من سنن اللباس لا من شرائط الصلاة وكذا طهارة المكان سنة عنده . وذهب جماعة منهم إلى أنها من واجبات الصلاة

(١) راجع لتفصيل هذه العبارة صفحة ٢٦٥ (من المصحح)

قوله «أو جنابة» وقد مر أنه يدل على نجاسة المني عنده.

ثم إن هذه واقعة مكة قبل الهجرة « سلا » بجه دان وترجمته « أوجهرى » غلط (منعة) حامى
(يحيل) يعنى يقول هذا الآخر ما فعلت ويقول له الآخر ما فعلت نهكاً وفى نسخة (يحيل) أى
كأن يسقط أحدهما على الآخر .

قوله: « دعا عليهم » ولا تفصيل فيه أن هذا الدعاء كان خارج الصلاة أو داخلها وظاهر الفتح (١) أنه كان بعد الفراغ من الصلاة ثم إنه إن ضم معه كلمة الدعاء له أو عليه فقال « اللهم عليك بزيد أو اللهم اعد لزيد » ففيه قولان ففي قول تفسد وفي قول آخر لا تفسد . أقول وهذا الأخير أختار فلا إشكال أما تمسك البخاري من الحديث بضمه نظر أما أولا : فلأنه لا يدرى أنها كانت مريضة أو نافلة وثانيا : أنه أعادها أم لا ؟ وثالثا : أنه لا دليل فيه على أنه كان يعلم أن على ظهره سحلا جرور بخصوصه . ويمكن أن يكون أحسن منه ثقلا فقط بدون علمه ما هو . ورابعا : أنه ما الدليل على أنه تبادى في صلاته لأنها كانت جائزة لم لا يجوز أن يكون تبادى عليها إبقاء لآثر الظلم واستغاثه في جنابه تعالى وترحمنا منه كما قال في قصة حمزة رضي الله عنه لولا صفيته لتركه تأكله السباع فهذا

(١) قال الحافظ في الفتح : ففي رواية البزار فرفع رأسه كما كان يرفع رأسه عند تمام سجوده فلما قضى صلاته قال اللهم اهد ولمسلم والنسائي نحوه والظاهر منه أن الدعاء المذكور وقع خارج الصلاة لكن وقع وهو مسبق للقبلة كما ثبت من رواية زهير عن أبي إسحاق عند الشيخين ص ٢٤٤ ج ١ — قال الشيخ رضى الله عنه ولعله يكون قطع صلاته حينئذ ثم دعا عليهم والله تعالى أعلم . وإن فرضناه أنه مضى في صلاته ولم يقطعها يكون إبقاء للهياة المحمودة كما سيجىء في الخوض

أيضا من باب إبقاء أثر الشهادة وتكميل أثر الظلم . وكما في بئر معونة حيث استشهد رجل منهم وجعل ياطخ وجهه بدمه يقول فزت ورب الكعبة فهذا أيضا إبقاء للحالة المحمودة وهي الشهادة . فكذلك يمكن هنا أيضا . وخامسا : أنه لا دليل فيه على أن هذا السلا كان نجسا وفيه نظر لما في طرقه « سلاجزور بين فرث ودم » وسادسا : لما في سيرة الدمياطي (١) أنها كانت أول واقعة دعى فيها النبي صلى الله عليه وسلم على أحد ولم يثبت منه قبلها دعاء على أحد فهل يصح التمسك من هذه الواقعة الشاذة الفاظة التي ترك فيها النبي صلى الله عليه وسلم عادته المستمرة . ويمكن أن يكون دعاؤه صلى الله عليه وسلم لحال النجاسة فلو كان الدعاء لحال النجاسة لم يحز التمسك منه أصلا فإنه لا يدل إذن على أن صلاته تلك كانت جائزة مع النجاسة بل الأقرب أنها كانت بطلت فحزن عليها ولأجل ذلك دعا عليهم . ثم في الفتح في المجلد (٢) الثامن عن تفسير ابن المنذر أن هذه الواقعة قبل نزول قوله تعالى وثيابك فطهر وإنما نزلت تلك الآية بعد هذه الواقعة فانفصل الأمر ومن هنا تبين أن الآية إنما سيقنت لاشتراط طهارة الثياب لا لطهارة الأخلاق كما قالوا .

باب البزاق والمخاط ونحوه في الثوب الخ

وأجمعوا على طهارته إلا أنه نسب إلى سلمان الفارسي أنه نجس بعد تفله . قوله « وما تنخم النبي صلى الله عليه وسلم الخ » وقدم من أن طهارة فضلات النبي ﷺ توجد في كتب المذاهب الأربعة ثم لا أدري أنها منقولة عن الأئمة أم لا ؟ إلا أن القسطلاني نقل طهارتها عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى بحواله (العيني) ولم أجدها فيه ولخفاء تلك المسألة لم يفصح بها البخاري

(١) قال الحافظ في الفتح في رواية الطيالسي عن شعبة في هذا الحديث أن ابن مسعود رضي الله عنه قال لم أره دعا عليهم إلا يومئذ الخ ص ٢٤٥ ج ١ - وفي تقرير الفاضل عبد العزيز : أن الدمياطي شيخ لابن سيد الناس وابن سيد الناس شيخ لزين الدين وهو شيخ للعيني والحافظ فكان الدمياطي شيخا للحافظين ابن حجر والعيني بواسطتين .

(٢) قال الحافظ في تفسير سورة المدثر أخرج ابن المنذر في سبب نزولها من طريق زيد بن مرثد قال ألقى على رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاجزور فنزلت (أو ثيابك فطهر) ص ٤٨٠ ج ٨ قال الشيخ رحمه الله تعالى ويقضى العجب من الحافظ رحمه الله تعالى أنه لم يؤم إلى تلك الرواية هنا بل نبه عليه في المدثر مع كونها عنده ولا أراه نسيانا منه فإنه متيقظ في غايته ولكنه فعله عمدا لما عرفت من عادته مع الحنفية رحمهم الله تعالى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

في كتابه ومشي في كتابه على التسوية بينها وبين فضلات سائر الناس في أمر الطهارة والنجاسة وهكذا فعل في الماء المستعمل وضعفت رواية نجاسته عن الإمام ذرية ورواية لا نكارها مشايخ العراق مع كونهم أثبت .

باب لا يجوز الوضوء بالنيذ ولا بالمسكر الخ

واعلم أن محل الخلاف (١) فيما إذا ألقيت في الماء تميرات حتى صار حلوا رقيقا غير مطبوخ ولا مسكر فإن أسكر أو طبخ فلا خلاف في عدم الجواز كما في (المبسوط) . وفي البحر نقلا عن (قاضيخان) أن الإمام رجع عنه إلى مذهب الجمهور ، والطحاوي أيضا تركه ولم ينتصر للمذهب المرجوع عنه ، وأخرج له الترمذي حديثا وأبو داود إلا أنه تكلم فيه بوجوه كلها مدفوع منها أن في إسناده أبو زيد وهو مجهول . ودفع بأنه مولى عمرو بن حريث روى عنه راشد بن كيسان العبسي وأبو روق كما صرح به ابن العربي مع وروده عن أربعة عشر طريقا بسطها (العيني) في شرح البخاري . ومنها أن ابن مسعود رضي الله عنه لم يكن في تلك الليلة ودفع بأن ليلة الجن متعددة كما في (آكام المرجان في أحكام الجان) والمشهورة منها ما في القرآن وهي الدائرة على الألسنة فأراد بالنفي كونه في تلك الليلة خاصة . وعند الترمذي في باب كراهية ما يستنجى به قال أبو عيسى وقد روى هذا الحديث إسماعيل بن إبراهيم وغيره عن داود بن أبي هند عن الشعبي عن علقمة عن عبد الله أنه كان مع النبي ﷺ ليلة الجن الحديث بطوله وهذا صريح في كونه واحدا منها . ثم إن الزيلعي أخرج طرق هذا الحديث وفي سنده علي بن زيد بن جدعان . وأخرج عنه مسلم مقرونا مع الغير واتفقوا على أنه صدوق إلا أنه سيء الحفظ . قال ابن دقيق العيد : إنه أحسن من حديث أبي زيد ولم أر أحدا من المحدثين صحيح حديثا من أحاديث الوضوء بالنيذ . وقد مر ابن تيمية على تلك المسألة في منهاج السنة (٢) وتكلم لطيفا جدا ورأيت رواية لم أر أحدا منهم يتمسك بها أخرجها

(١) وقال الحسن جاز الوضوء بالنيذ وقال الأوزاعي جاز بسائر الأنبذة وروى عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يرى بأسا بالوضوء بنبيذ التمر وقال عكرمة النيز وضوء من لم يجد الماء وقال اسحق النيز الحلو أحب إلى من التيمم وجمعهما أحب اه كذا في عمدة القاري وقال الترمذي وقد رأى بعض أهل العلم الوضوء بالنيذ منهم سفيان وغيره اه .

(٢) قلت وهذا نص عبارته في منهاج ص ٩٥ ج ٢ وقول هذا الرافضي وإباحة النيز مع مشاركته الخمر في الإسكار احتجاج منه على أبي حنيفة رحمه الله تعالى بالقياس ، فإن كان القياس حقا بطل إنكاره له وإن كان باطلا بطلت الحجة ، ولو احتج عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر ، وكل خمر

الزيلعي (١) عن الدارقطني وفي إسناده سهو من الكاتب في موضعين الأول أنه كتب (هاشم بن خالد) مع أنه (هشام بن خالد) وهو من رواية أبي داود أخرج عنه «في باب الرجل يموت بسلاحه» وباب «فيمن سأل الله الشهادة» والثاني أن في آخر سنده ابن غيلان قال الدارقطني : إنه مجهول :

حرام لكان أجود . وأما الوضوء بالنيذ فجمهور العلماء ينكرونه . وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان أيضاً . وإنما أخذ ذلك لحديث روى في هذا الباب حديث ابن مسعود وفيه تمر طيبة وماء طهور . والجمهور منهم يضعف هذا الحديث ويقولون إن كان صحيحاً فهو منسوخ بآية الوضوء وآية تحريم الخمر مع أنه قد يكون لم يصر نبيذاً وإنما كان باقياً لم يتغير أو تغير تغيراً يسيراً أو تغيراً كثيراً مع كونه ماء على قول من يجوز الوضوء بالماء المضاف كماء الباقلاء والحمص ونحوهما وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد رحمهما الله تعالى وأكثر الروايات عنه وهو أقوى في الحجّة من القول الآخر فإن قوله تعالى «فإن لم تجدوا ماء» نكرة في سياق النفي فيعم ما تغير بإلقاء هذه فيه كما يعم ما تغير بأصل خلقته أو بما لا يمكن صونه عنه إذ شمول اللفظ لهما سواء كما يجوز التوضؤ بماء البحر وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل له أتوضأ من ماء البحر فإنا نركب البحر ونحمل معنا الماء القليل فإن توضأنا به عطشنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور مأؤه والحل ميتته قال الترمذي حديث صحيح فماء البحر طهور مع كونه في غاية الملوحة والمرارة والزهومة فالمغيرات بالطاهرات أحسن حالا منه لكن ذاك تغير أصلي وهذا طاريء وهذا الفرق لا يعود إلى اسم الماء ومن اعتبره جعل مقتضى القياس أنه لا يتوضأ بماء البحر ونحوه ولكن أبيع لأنه لا يمكن صونه عن المغيرات والأصل ثبوت الأحكام على وفق القياس لأعلى خلافه فإن كان هذا دخلاً في اللفظ دخل الآخر وهذه دلالة لفظية لا قياسية حتى يعتبر فيها المشقة وعدمها انتهى . هذا ما وجدته في كتابه فإن كان مر عليه في موضع آخر أبسط منه فليرجع إليه فإني لم أجده الآن إلا ما ذكرته .

(١) واعلم أن المسألة لما صارت مطعناً للخواص والعوام وكان شيخني يذكر لها ما لا يذكره غيره ولكنه كان يحمل في بيانها على عادته وكنت مشغولاً بأن أسمع منه في ذلك أبسط مما يذكره لنا في درسه فسألت عنها يوماً وكان عليلاً فقصلها لي شيئاً ولم أجترأ على أن أكرر عليه السؤال فأمله فلم أزل أراجع إليه بصرى كرة بعد كرة حتى ألقى الله في صدرى ما ألقى عليك منه وبدالي أن أفصله فيها أنا أفصله وأحسبه أن يكون ذلك هو مراد الشيخ رحمه الله ولا أجزم به فإن كان حقاً فذلك من فضالته وإن كان خطأ فمن نفسي .

واعلم أن العلامة الزيلعي أخرج لحديث ابن مسعود رضي الله عنه سبعة طرق الأول ما عند أحمد رضي الله عنه والدارقطني في سننه عن أبي سعيد مولى بني هاشم عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي رافع عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له ليلة الجن أمعك ماء قال لا قال أمعك نبيذاً أحسبه قال نعم فتوضأ به انتهى قال الدارقطني علي بن زيد ضعيف وأبو رافع لم يثبت سماعه عن ابن مسعود رضي الله عنه انتهى قال الشيخ تقي الدين في الامام وهذا الطريق أقرب من طريق أبي فزارة وإن كان طريق أبي فزارة

قلت : بل هو عمرو بن غيلان كما سماه الزيلعي بعده بقليل . وفي الإصابة أنه صحابي صغير وفي بعض طرقه عبد الله بن عمرو بن غيلان وهو من رجال ابن ماجه وعده في (السنن الكبرى) تحت المسح على الرجلين من العلماء . والصحيح عندي أنه عمرو بن غيلان وبعد هذا التصحيح يمكن

أشرفان على بن زيد وإن ضعف فقد ذكر بالصدق قال وقول الدارقطني وأبو رافع لم يثبت سماعه عن ابن مسعود رضي الله عنه لا ينبغي أن يفهم منه أنه لا يمكن إدراكه وسماعه منه فإن أبا رافع الصائغ جاهل إسلامي قال أبو عمر بن عبيد البر في الاستيعاب هو مشهور من علماء التابعين إلى أن قال ومن كان بهذه المثابة فلا يتمتع سماعه من جميع الصحابة اللهم إلا أن يكون الدارقطني اشترط في الاتصال ثبوت السماع ولو مرة وقد أظن مسلم في الكلام على هذا المذهب .

ثم أخرج له طريقاً آخر عند الدارقطني عن معاوية بن سلام عن أخيه زيد عن جده أبي سلام عن ابن غيلان الثقفي أنه سمع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الحديث قال الدارقطني وابن غيلان هذا مجهول قيل اسمه عمرو وقيل عبد الله بن عمرو بن غيلان انتهى ورواه أبو نعيم في كتاب دلائل النبوة من الطبراني بسنده إلى معاوية عن عمرو بن غيلان والله أعلم .

قلت وكان الشيخ رضي الله عنه يحسن هذين الإسنادين وإن لم يحكم به الزيلعي أما تحسين الطريق الأول فقد ظهر من كلام الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رضي الله عنه واندفع منه نظر الدارقطني أما تحسين الطريق الثاني فلا بد له من النظر أولاً في طريقه التام الذي ساقه الدارقطني وهذه صورة إسناده حدثني محمد بن أحمد بن الحسن نا إسحق بن إبراهيم بن أبي حسان ثنا هاشم بن خالد الأزرق ثنا الوليد ثنا معاوية بن سلام عن أخيه زيد عن جده أبي سلام عن فلان بن غيلان الثقفي الخ

وللحديث فيه كلام من وجهين الأول من جهة هاشم بن خالد والثاني من جهة الثقفي قال الشيخ رضي الله عنه أما هاشم فقيه سهو الناسخ وهو بعد التصحيح هشام بن خالد وذلك لأن الرواة إنما يعرفون بسلسلة تلامذتهم وشيوخهم وقد وجدنا أن ما عند الدارقطني سلسلة للتلامذة والشيوخ وقد وجدنا تلك السلسلة بعينها عند أبي داود والذي في تلك السلسلة هو هشام بن خالد لا هاشم بن خالد فتحدث لنا أن ما في نسخة الدارقطني لعله سهو من بعض الناسح وصورة تلك السلسلة عند أبي داود هكذا

حدثنا هشام بن خالد نا الوليد عن معاوية بن أبي سلام عن أبيه عن جده أبي سلام عن رجل من أصحاب النبي ﷺ الخ هكذا في باب الرجل يموت بسلاحه ح ١ ص ٣٤٤ وهذه هي السلسلة في إسناده الدارقطني فلما رأينا اتحاد الرواة كلهم بين هذين الإسنادين من المبدأ إلى المنتهى غير رجل واحد فانه عند الدارقطني هاشم وعبد أبي داود هشام تادرا لنا أنه لا يكون عند الدارقطني أيضاً إلا ما كان عند أبي داود فكما أنه هشام بن خالد سم رأينا أن هشاماً هذا قد أخرج عنه أبو داود في باب من سأل الله الشهادة أيضاً فعلمنا أنه شيعه قد روى عنه أبو داود حديثاً من تلك السلسلة وأخرى عن غيرها وداخلها إذ قد استعدنا أن ما عند أبي داود سلسلة واحدة متصلة للتلامذة والسيرح ثم رأيناها عند الدارقطني أيضاً بدون

تصحیح الحديث أيضا ولا أقل من أن يكون حسنا لذاته . ثم إن بعض السلف أيضا ذهبوا إليه منهم سفيان وغيره هكذا صرح به الترمذی وفيه « قال إسحق إن ابتلى رجل بهذا فتوضأ بالنيذ وتيمم أحب إلى » ومثله رواية عندنا أيضا . قلت : وذهب إليه الأوزاعي أيضا وبعض من التابعين كما في مصنف ابن أبي شيبة .

ثم إن الترمذی قال « وقول من يقول لا يتوضأ بالنيذ أقرب إلى الكتاب وأشبهه لأن الله تعالى قال « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا » قلت : ولعله يشير إلى أن القول بحواز الوضوء بالنيذ زيادة على الكتاب . قلت : والزيادة عليه إنما تمتع عندنا فلو كان فيه إشكال لكان على مذهبنا أما على مذهب الشافعية فإنهم يجيزون الزيادة بخبر الواحد فعبارة أقرب إلينا في مسألة الأصول . والحل عندي أن النيذ وإن كان ماء مقيدا إلا أنهم يحلونه محل المطلق لأنهم كانوا يجعلون الماء المالح حلوا بهذا الطريق كتبريدنا الماء بالثلج فيلقون فيه تميرات ليظهر حلها . ثم يشربونها . وإنما كانوا يفعلون هذا لعزة الماء الحلو عندهم ، وهذا الطريق كان معروفا كما في (بلوغ الأرب في أيام العرب (١)) والكرمانی وحيث دار النظر فيه فإن نظرنا إلى الاسم فهو مقيد وإن رأينا محل استعماله فهو مطلق وإن شئت قلت : إنه كان ماء مطلقا عندهم عرفا ولهذا التردد جاءت رواية التيمم مع الوضوء (٢) وراجع له (العقد الفريد) وكتاب (الناسخ والمنسوخ)

فرق بين التلامذة والشيوخ حكما لا محالة أن هاشما عند الدارقطني لا يكون إلا أحد الرواة من هذه السلسلة وهي هشام كما عند أبي داود وبعد فليس في هذا الباب إلا حكم الوجدان والدوق ولا يذوق إلا معتنى بقى الثقفى فهو عندي عمرو بن غيلان الثقفى كما هو مصرح في سند الطبراني المذكور سابقا وهو صحابي صغير كما ذكره الحافظ ابن حجر رضي الله عنه في الإصابة وليس بعبد الله بن عمرو غيلان وهو من رجال ابن ماجه والبيهقي لما مر عليه في سنته لم يجرح فيه ولا وثقه غير أنه لما عدد العلماء من السلف الذين ذهبوا إلى افتراض غسل الرجلين عدّه منهم فدل على كونه عالما . والسد بعد هذا التصحيح لا أقل من الحسن عندي والله تعالى أعلم

هذا مراده رحمه الله تعالى على ما أفهم ثم الكلام على الطريق المشهور فقد ذكرناه في تقريره للترمذی عندنا ولم نذكره هنا خوفا للاطناب ولشهرته بين العلماء

(١) قال السيد محمود الشكري في باب ما يعتبر به جودة الماء عند العرب من كتابه بلوغ الأرب ص ٣٩١ ج ١ وعلى كل حال أن الماء البارد أنفع ولا سيما إذا خالطه ما يحليه كالعسل والزبيب والسكر ونحو ذلك فإنه من أنفع ما يدخل البدن وأحفظ عليه صحته اهـ وكنت طالعت في سالف من الزمان فرأيت فيه ما هو أصرح منه ولكنني لم أجد فيه الآن غير هذا

(٢) قلت وهذا كاللحم فإن السمك لحم حقيقة وعليه جرى القرآن إلا أنه لا يحنث به الحالف لكونه

قوله : « ولا بالمسكر » والحديث يخالف أبا حنيفة رحمه الله تعالى في مسألة المسكرات ويوافق الجمهور وغرض البخاري منه أنه إذا كان حراماً فعدم جواز الوضوء منه أظهر قلت . ومسألة المسكر وإن استنصر له الطحاوي وأجاد فيه إلا أن تواتر الأحاديث يخالفه .

باب غسل المرأة أباهما الدم عن وجهه . الخ لا يريد بيان مسألة الدم فقط بل نظره إلى خصوص غسل المرأة لأنه اختار أن مس المرأة غير ناقض

قوله : « عن وجهه » وإنما ذكره طبقاً للقصة

قوله : « قال أبو العالية امسحوا الخ » يعني قال هذا عند وضوئه ومعنى المسح على اللثة لا على العرف الحادث بمعنى إمرار اليد المبتلة (١)

باب السواك

واعلم أن السواك مع كونه متواتراً لم يخرج المصنف أحاديث فضيلته ولم يهتم به في تراجمه نعم أخرج في باب الجمعة حديثاً جيداً مع كونه أليق بباب الطهارة ولا أدري ما وجهه ؟ ولعله عده من متعلقات الصلاة كما هو نظر الشافعية ولذا أخرجه في كتاب الصلاة ثم الحديث الذي أخرجه في باب الجمعة لفظه « مع كل صلاة » فلم يعتبره من أجزاء الطهارة ولذا لم يذكر في هذا الباب والله تعالى أعلم .

ثم إن الحنفية قائلون باستحبابه عند القيام إلى الصلاة أيضاً إن أبطأ بعد الوضوء .

قوله : « فاستن » أي فاستواه على أسنانه مشتق من السن

قوله : « يشوص » أي إجراء السواك في داخل الفم

مهجوراً عرفاً فهذا موضع مشكل فلحال العرف يسع لنا أن نقول أن من وجد البيذ فقد وجد الماء المطلق فينبغي له أن يتوضأ منه ولكونه ماء مقيداً يسوغ لنا أن نقول فيه إنه معدوم للماء فيجب عليه أن يتيمم فهذه من مراحل الاجتهاد دون مسائل الصوص ومن أراد من الحنفية أن يجعلها مسألة منصوصة فقد حاد عن طريق الصواب والحق إن شاء الله تعالى مانهاك عليه وله نظائر في الفقه أيضاً أكثر من أن تحصي فعليك بها .

(١) قلت والمروى عن أبي العالية في مصنف ابن أبي شيبة أنه اشتكى رجله فقصها وتوضأ ومسح عليه

وقال إنها مريضة وهذا غير الذي ذكره البخاري على ما لا يحق عني .

باب دفع السواك إلى الأكبر النخ

لعله يريد ترتيب إعطائه ويستفاد منه كونه من أشياء الفضيلة
 قوله : « وقال عفان النخ » هذا مقابلة مع أن عفان شيخه فلعله أخذه منه مقابلة لا مذاكرة
 وما يسمع من الشيخ في سلسلة الكلام وإن لم يجلس للتحديث فهو مقابلة فإن جلس للتحديث فهو
 مذاكرة فالتعهد في المذاكرة أزيد من المقابلة فالمقابلة كمجلس الوعظ
 قوله : « أراني أتسوك » ويعلم منه أنها قصة الرؤيا ومن بعض الألفاظ أنها قصة اليقظة كما عند
 أبي داود فذهب بعضهم إلى التعدد وجمع بأنه رآه أولا في الرؤيا ثم وقع في اليقظة كذلك وقد كان
 يرى أشياء في المنام ثم تقع له مثلها في اليقظة
 قوله : « فقل لي » وعلم منه أنه شيء فضيلة حيث نزل فيه الوحي .

فائدة في معنى الرؤيا

واعلم أن ما يروونه الأنبياء عليهم السلام من أشياء الغيب في اليقظة يقال له الرؤيا أيضا لأن
 الرؤيا التي يراها النائم في نومه لا يراها غيره كذلك الأنبياء عليهم السلام يرون أشياء في اليقظة ولا
 يراها غيرهم وفي الصحيح لابن حبان : أنا بشارة عيسى ، ورؤيا أمي ، وكانت رأت نورا من الشرق
 إلى الغرب عند ولادته ثم أطلق عليه الرؤيا وفي سفر الدانيسال أن يختم بعد سبعين أسبوعا على
 الرؤيا وعنى بها مشاهدات الأنبياء عليهم السلام والنبوة فما أرى النبي ﷺ كان رؤيا عين وإنما
 أطلق عليه الرؤيا لما قلنا وسيجيء مزيد بحث في التفسير

قوله : « قال أبو عبد الله » اختصره نعيم وفي الميزان أن نعيما هذا كان يزور حكايات في أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى لا يقال إن البخاري إنما أخرجه في الاستشهاد دون الأصول لأننا نقول إنه أخرج
 عنه في الأصول أيضا كما في باب فضل استقبال القبلة النخ ص ٥٢ وفي موضع آخر أيضا فينبغي أن
 يؤول ما في الميزان ويقال إن معنى التزوير عدم المبالاة لأنه كان يزور بنفسه ولا ريب في كونه
 مخالفا لأبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه كان منشئا وكاتباً للقاضي أبي مطيع البلخي تلميذ الإمام فأسر
 بأمره لأمر ثم كان يرميه بالجهمية بعد . ومن مثل هذه الأشياء البخاري وقال « محمد بن الحسن
 جهمي » مع أن محمد بن الحسن يرد على الجهم ويقول إن الاستواء على العرش صحيح ومن خالقه
 فهو جهمي كما في الفتح ج ١٣ وفي المسامرة لابن الهمام أن أبا حنيفة ناظر مع جهم ثم قال في الآخر
 أخرج عني يا كافر فالعجب أنهم كيف يطعنوننا بالجهمية والله المستعان (١)

(١) قلت وقد رأيت كلاماً للخطابي في معاملة غريباً جداً يفيدك في هذا الباب غاية افادة فأذكره لك

باب فضل من مات الخ

وضوءك للصلاة وهذا وضوء لحال الأحداث لا لحال الصلاة وأما الآن فهو خامل عندهم بحيث لا يكاد يعرفونه واشتهر عندهم الوضوء لحال الصلاة فقط لأنه في المائدة وهو الذي في كتب الفقه وما عند مسلم الطهور شرط الإيمان فإنه يشمل جميع أنواع الوضوء وصور التطهير لأنه الوضوء المعروف فقط

قوله : « ثم اضطجع على شقك الأيمن » وهو نوم الأنبياء عليهم السلام لأن التيامن من دأب الشرع في جميع المواضع ولأن القلب لا يزال يبقى معلقاً فيه فلا يفرق في النوم ولا يطرأ عليه الغفلة ، وعند أبي داود أن نومهم بالاضطجاع على الظهر فينبغي أن يفعل أولاً كما عند أبي داود ثم يضطجع كما في البخاري والنوم على البطن من ضجة أهل النار . وقالت الأطباء : إن النوم على الشق الأيسر أسهل وأعون في الهضم وأنفع للصحة

قوله وجهي إليك (منه ياوه جيز جواقبال على الله كى هى)

قوله : « على الفطرة » يعنى تموت كما جمعت من عند الله تعالى يعنى (جيساخذ تعالى كى يهان سى آتى تهى ويساهى جاؤ كى)

قوله : « قال لا ونبيك الخ » لأن في لفظ الرسول تكراراً وتمسك منه بعضهم على نفي الرواية بالمعنى لأنه لم يجوزه تبديل اللفظ قلت النهى هنا لاستلزامه التأكيد والتأسيس أولى

ثم إن الرواية بالمعنى لا تمكن في اللغة العربية لأنه لا ترادف عند التحقيق ولا تركيب يؤدي مؤدى تركيب آخر نعم يمكن تأدية المعنى المشترك فقط لخصائص كل تركيب على حدة لا يفيدها تركيب آخر ثم إنهم قالوا إن أنسا رضى الله عنه وابن عمر ممن كانوا يرويان باللفظ وابن مسعود رضى الله

فاحفظه فإنه خير لك من حمر النعم وكان الشيخ رحمه الله تعالى يذكر مثله من ذوقه كما ستعرفه في موضع من هذا الكتاب وكان موضع تلك العبارة هناك إلا أني لم أجده أين هو فذكرته هنا لئلا ينسني الشيطان قال الخطابي في باب المحافظة على الوقت ص ١٣٢ ج ١ مفسراً قول عبادة بن الصامت كذب أبو محمد أن أبا محمد رجل من الأنصار له صحبة والكذب عليه في الأخبار غير جائز ، والعرب تضع الكذب موضع الخطأ في كلامها فتقول كذب سمعى وكذب بصرى أى زل ولم يدرك ما رأى وما سمع ولم يحط به قال الأختل

كذبتك عينك أم رأيت بواسط ملس الظلام من الرباب خيالا

ومن هذا قول النبي ﷺ للرجل الذى وصف له العسل صدق الله وكذب بطن أخيك اه .

الله عنه ممن كان يروى بالمعنى عند ذهول اللفظ مع التنبيه عليه والإمام رحمه الله تعالى ممن كان يروى باللفظ لأن يحيى بن معين لما وثقه قال ولا نكذب بين يدي الله فأنا مارأينا أحسن منه رأيا وكان لا يحدث إلا بما يحفظ وكتبوا أيضا أنه كان من شرائطه عدم النسيان ما يرويه مدة عمره .

وهو في الأصل منقول عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ثم إن يحيى بن معين ويحيى بن سعيد القطان يقال هما حنفيان قلت : وهو على طريق السلف لا كما شاع الآن ثم إن رأيهما لم يكن حسنا في حق الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يكن حسنا فإن الشافعي رحمه الله تعالى أجل من أن يجرح فيه مثلها

(فائدة) واعلم أنه ينبغي للجنب أن يتوضأ إذا أراد أن ينام لما في (تنوير الحوالك) عن ميمونة بنت سعد هل يرقد جنب قالت لا أحب إلا أن يتوضأ فإني أخشى أن يموت فلا يحضره جبرائيل وقد نقله مولانا عبد الحى رحمه الله تعالى في حاشية الموطأ أيضا وكان ابن عمر رضى الله عنه يفعله إلا أنه لم يكن يمسح في وضوئه هذا ولعله يكون عنده فيه قدوة وفيه عندي أحاديث عديدة جيدة عن النبي ﷺ وقد صرح فقهاؤنا باستحبابه وصرحوا بأن هذا الوضوء لا ينتقض من البول والغائط وراجع در المختار وعين العلم . (١)

(١) واعلم أن عالمنا ما وراء الهر لخص إحياء العلوم سماه عين العلم والعراى لما لم يكن محدثاً أتى في الأحياء بأحاديث لا أصل لها عند المحدثين فهذا الملخص أسقط منها وعلق على القارى عليه شرحاً سماه رين العلم وقد لخصه عالم ربانى حنفى وسماه الطريقة المحمدية وخرج فيه أحاديث الأحياء أيضاً وأسقط الساطط منها وأضاف عليه الأحاديث أيضاً رجل آخر هكذا في تقرير العاضل عد العزيز

كتاب الغسل

واعلم أن الدلك معتبر في الغسل لغة وأقربه الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى في الفتح ، ولذا شرطه المالكية وما لا دلك فيه لا يسمى غسلاً بل يقال له الصب والإسالة ولكنه قد مر منا غير مرة أن اعتبار جميع مراتب المسمى أو بعضها من مراحل الاجتهاد فأخذه مالك رحمه الله تعالى بجميع مراتبه وعمه آخرون ، ولا يقال فيه إنه خلاف النص فإن النص لم يتعرض إلى المراتب أصلاً وإنما أمر بالمسمى وقد قلنا به .

باب الوضوء الخ

وتقديمه على الغسل سنة والتوضؤ بعده إن توضأ قبله بدعة إلا بالتفاصيل المذكورة في الفقه وظنى أن هذا الوضوء كامل حتى يمسح فيه أيضاً وأما غسل الرجلين فأمره كما في القدورى إن كان المغتسل يجتمع فيه الماء يؤخرهما وإلا فيغسلهما مع وضوئه ثم في فصول البقراطى (١) أن الغسل بعد الجماع متصلاً قد تورث علة .

قوله : « الغرقة » بالفتح في الإثاء والغرقة بالضم في النهر قال تعالى (إلا من اغترف غرفة بيده .)

باب غسل الرجل الخ

وهكذا بوب في الوضوء ص ٣٢ « باب وضوء الرجل مع امرأته » فكأنه ترك مذهب أحمد رحمه الله تعالى وقد مر منى تفصيل المسألة وأن الفضل لا يصدق بالغسل جميعاً وأن مناط أحاديث النهى هو الإسهار .

قوله : « الفرق » إنا يسع ثلاثة أصع فإن كان ملائ يصر لكل منهما صاع ونصف والمعروف في عادته في الغسل صاع وقد مر أنه لا تحديد فيه والأمر تقريبي وإن كان خالياً فالأمر تحقيق ويصير لكل منهما صاعاً صاعاً فإنه لا يلزم بكون الفرق هذا القدر أن يكون الماء فيه أيضاً كذلك فيمكن أن يكون الماء على قدر عادته .

(١) وفي تقرير الفاضل عبد العزيز عن فصول البقراطى أن عدم الاغتسال من الجنابة يورث البرص والدفء والجماع في الحيض يورث الجذام فليحرره

* قلت ولعل هذا من قبيل حفظ كل ما لم يحفظه الآخر (المصحح)

باب الغسل بالصاع الخ

وإنما ترجم به لعنايته به ولوروده في الأحاديث والعناية به هنا كعناية أهل المعاني وقد مر أنه لم يعتن به أحد من الأئمة غير محمد رحمه الله تعالى فإنه اعتبره في الغسل اتباعاً للآثر لا تحديداً وتوقيتاً .

قوله « وأخو عائشة » أي رضاها .

قوله « الجدى » منسوب إلى الجدة وهو الأنصح من الجدة وبالفتح لحن

قوله « ثم أمنا » وهو عند مسلم وأبي داود أبسط منه وفي إسناده يحيى بن آدم وهو من رجال الكوفة وراجع له (نيل الفرقدين) فإن الحافظ رحمه الله تعالى غلط في شرح أثره .

باب الغسل مرة واحدة . وهو جائز عندنا أيضاً .

قوله : « ثم أفاض على جسده » وهو موضع الترجمة وقد حصل لي التردد بعد المراجعة إلى طريقه في اكتفاء النبي صلى الله عليه وسلم فيه بالمرة الواحدة ولعله جرى فيه على عادته بالتثليث فإن كان في هذه الواقعة هو التثليث فالترجمة لبيان المسألة فقط .

باب من بدأ بالخلاب الخ

والخلاب (١) إناء معروف وما قيل إنه تصحيف جلاب بمعنى كل آب أو بمعنى حب المحلب وكله شطط لأنه استعمله المصنف رحمه الله تعالى في مواضع والقول بالتصحيف في المواضع كلها أو تغليب المصنف رحمه الله تعالى بأنه فهم معناه حب المحلب للاستنفاق بينها بعيد جداً . ولأنه ورد هذا اللفظ في الحديث صراحة وقد استشكل عليهم جمع الخلاب والطيب . قلت : بل الجمع بينهما لكون التقابل بينهما تقابل التضاد فإن في الخلاب يبقى ريح اللبن فأشار إلى أنه لا بأس بريحه ولونه إن ظهر في الماء وكذا الطيب عند الغسل قد يبقى أثره بعد الغسل فلا بأس به أيضاً ونظيره

(١) قال الخطابي في معالم السنن الخلاب إناء يسع قدر حلبة ناقة وقد ذكره محمد بن اسماعيل في كتابه وتأوله على استعمال الطيب في الطهور وأحسبه توهم أنه أريد به المحلب الذي يستعمل في غسل الأيدي وليس هذا من الطيب في شيء وإنما هو على ما فسرت لك ومنه قول الشاعر :

صاح هل رأيت أو سمعت براع ردّ في الضرع ما قرى في الخلاب

ص ٨٠ ج ١ وقد ظهر مما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى إنه لا حاجة إلى تغليب البخاري كما فعله الخطابي فتشكر

إلى الترجمة الآتية « باب من تطيب ثم اغتسل وبقى أثر الطيب » وإن كان استعمال الطيب هناك للجماع ليحصل النشاط لا للغسل والتطيب قبل الاغتسال أيضاً شائع في بعض البلاد فيدهنون أولاً ثم يغتسلون والمعروف في بلادنا التطيب بعد الغسل فقط . والحاصل أن مطمخ نظره في هذه الترجمة أنه لو بقي في الماء أثر الحلاب أو شيء من جنسه فلا بأس به وبعبارة أخرى أنه لا بأس بماء احتلط به شيء طاهر . أما مسألة الطيب فجاء استنباعاً وحيث لا يرد أنه لا ذكر له في الحديث على أنهما يشتركان في معنى بقاء الأثر ففي الحلاب يبقى أثر اللبن وفي التطيب يبقى أثر الطيب فيقول إنه لا بأس ببقائهما بعد الاغتسال .

قوله : نحو الحلاب ، وفي الطرق إنه كان الحلاب بعينه .

باب المضمضة والاستنشاق

قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى والثوري إنهما واجبتان في الغسل واختاره أحمد وإسحاق مطلقاً قلت : ولا ريب في ثبوتهما في غسله صلى الله عليه وسلم وتعيين المراتب من باب الاجتهاد فصار نظرنا أنهما واجبتان حيث شدد الشرع في الجنابة مالم يشدد في الحدث الأصغر فهي الجنبة عن قراءة القرآن ولم ينع عنها المحدث بالحدث الأصغر فعلنا أن للجنابة سرية إلى الباطن أزيد من الحدث الأصغر فقلنا بالاقتراض ومن زعم أن الفرض لا يثبت بالخبر الواحد فقد سها فإنه يثبت بالخبر أيضاً إلا أنه لا يكون قطعياً ولا يجب كون كل فرض قطعياً نعم ما ثبت بالكتاب يكون قطعياً قطعاً ثم إن حفص بن غياث هذا الذي في الإسناد من مخصص تلامذة أبي يوسف والبخاري إذا يأخذ حديث الأعمش يعتمد فيه على حفص هذا .

قوله الغسل بالضم مصدر واسم وبالفتح مصدر والغسل بالكسر الماء ولكنه نادر . ثم إن استعمال المنديل جائز وراجع المسألة من المنية وقاضي خان وفي واحد منهما كراهة استعمال المنديل وتحمل على التنزيه والحاصل أنه ليس بسنة وتكلم في لفظه واشتقاقه وهو مشهور .

باب مسح اليد الخ

قوله : « الحميدي » رفيق الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في سفره وحامل لواء مذهبه ومخالف لأبي حنيفة رحمه الله تعالى ولما كان البخاري من تلامذته تابع شيخه في الخلاف أيضاً وهذا هو الدأب من القديم إلى الحديث أن التلامذة يتبعون مشائخهم في أعمالهم وأخلاقهم وشمائهم وخصائهم ومسائلهم . ونقل البخاري قصة خلق الحجام رأس الإمام وإصلاحه له مع أن مدارك الإمام

دقيقة فإن التيامن يمكن أن يكون باعتبار الخالق وباعتبار المخلوق كليهما . وكذا استقبال القبلة .
 فليراع الحميدى هذه الأمور أيضا ويحذر عن الطعن في حق الإمام الذي معظم الأمة على أثره .
 ومثل هذه الأمور لم يكتب البخارى مناقبه في أحد من تصانيفه لأنه لما بلغته مثالبه ومناقبه وغلب
 على ظنه مثالبه فقط أعرض عن مناقبه . ثم إن هذه أمور وعوارض تعترى الرجل ولا يجب أن
 يستقر عليه رأيه كما أنك تسمع اليوم فسق رجل فتفر عنه ثم تبلغ إليك بحاسنه فيتبدل رأيك فيه
 وتحببه . فهذه أمور ليست بما يستقر عليه الإنسان بل يبنى على الإخبار وأجد في الصحيح كثيرا من
 الرواة من تلامذة أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لأنه ترجح عنده مناقبهم ولم أر عن الشافعى
 رحمه الله تعالى حرفا في هجو الإمام بل ينقل منه المناقب حتى لنى لم أر مناقب محمد رحمه الله
 تعالى أزيد من رأيت في كلامه فمنها أى تحملت عنه وقرى بعير من العلم . ومنها أنه كان يملأ العين
 والقلب . وأنه إذا تكلم فكأنما ينزل الوحي . وينقل عن أحمد ومالك رحمهما الله تعالى بعضا
 من المناقب . وشيئا من المثالب أيضا . وسببه وقوع الفتن والمصائب من جهة الخفية . وفي تاريخ
 الخطيب لفظ الكفر أيضا في حق الإمام كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا .
 وهو شافعى في المذهب وأجاب عنه السلطان . . وسماه السهم المصيب في كبد الخطيب وقد طبع
 الآن وليراجع في هذه الأمور إلى الخارج والواقع ألا ترى ماذا يفعل الناس اليوم ؟ وكيف
 يتهم بعضهم بعضا .

واعلم : أن مشايخنا رحمهم الله تعالى اختلفوا في جواز الاقتداء بـند الاختلاف في الله وع
 بين الإمام والمأموم قليل : إنه جائز إذا علم من حال الإمام أنه يحتاط في مواضع الخلاف وإلا
 لا . وقيل : إذا شاهد إمامه يرتكب ناقضا من البواقي المحتمة فيها كمس المرأة ومس الذكر
 أو خروج الدم من غير السيلين لا يجوز اقتداؤه لم كان يراه ناقضا وإلا صح ، قلت والذى تحقق
 عندي أنه صحيح مطلقا سواء كان الإمام محتاطا أم لا وسواء شاهد منه تلك الأمور أم لا فإنى
 لا أجد من السلف أحدا إذا دخل في المسجد أنه تفقد أحوال الإمام لو تسام عنه . بيد أنهم كانوا
 يقتدون وينصرفون إلى بيوتهم بلا سؤال ولا جواب . وفي فتاوى الحافظ س تيمية أن هارون
 الرشيد اقتصد مرة ثم قام ليصلى وكان أبو يوسف رحمه الله تعالى موجودا هناك فاقتدى به مع علم
 الناقض عنده . فإن قلت كيف الاقتداء مع تيقن الإمام على عدم الطهارة عنده قلت إنما بدوجه
 السؤال إذا كان الإمام على أمر باطل قطعاً وهذه مسألة مجتهد فيها أمكن فيها أن يكون الحق إلى
 الإمام وأمكن أن يكون في جانب آخر ولذا لا يسع لك أن تحكم على صلاة الآخرين أنها باطلة
 عند الله تعالى ولكن بذل الجهد ويتحرى الصواب لينال الثواب بقدر الاجتهاد . ولذا أقول إن

الإمام إن كان شافعيًا وتكلم ناسيًا ثم مضى في صلاته لعدم كونه ناقضاً عنده ينبغي أن يفسد صلاة المقتدي الحنفي لأن بين المسألتين فرقاً فإن مسألة التكلم قليلة الوقوع جداً بل ليست فيه إلا واقعة في اليدين فإن تمت على نظر الحنفية ينهدم مراد الشافعية عن أصله وليس في أيديهم غيرها شيء. بخلاف مسألة النواقض فإنها كثيرة الوقوع من الصدر الأول وما تكون كذلك لا يمكن فيها فصل الأمر أبداً ثم الذين قالوا بالجواز عند الاختلاف في الفروع افرقوا فرقتين : فقال قائل منهم إن العبرة لرأي الإمام فإن تحقق ناقض على مذهبه وانتقض وضوءه لا يجوز الاقتداء به وإلا جاز ، ولا عبرة بحال المقتدي وإليه ذهب الجصاص ، وهو الذي اختاره لتوارث السلف واقتداء أحدهم بالآخر بلا تكبير مع كونهم مختلفين في الفروع ، وإنما كانوا يمشون على تحقيقاتهم إذا صلوا في بيوتهم أما إذا بلغوا في المسجد فكانوا يقتدون بلا تقدم وتأخر ، ولم ينقل عن إمامنا أنه سأل عن حال الإمام في المسجد الحرام مع أنه حج مراراً ، وقال آخرون إن العبرة لرأي المقتدي والقول الثالث فيه لنوح افندي وهو فاضل ذكي متيقظ بعد الشيخ ابن الهمام وله حاشية مبسطة على الدر المختار أودع فيها مباحث لطيفة ويعلم منها أنه رجل محقق ، واختار أن الاقتداء إنما يصح عند تلاقى الرأيين أي المقتدي والإمام وإلا لا وهذا القول من جانبه وليس عن السلف . وهناك صورة أخرى وهي أن الإمام صلى وكان على غير وضوء على رأيه وعلى وضوء على رأي المقتدي مثلاً كان شافعيًا فمس امرأة ثم أم الناس فهذا على وضوء عند الحنفية ومحدث على مذهبه فيجري فيه الاختلاف المذكور أيضاً .

قال الشيخ ابن الهمام : إن شيخه سراج الدين تلميذ صاحب الهداية كان يختار مذهب الجصاص وأنكر مرة أن يكون فساد الصلاة فيه مروياً عن المتقدمين وإنما أوجده المتأخرون فذكرته بمسألة الجامع الصغير في الجماعة الذين تحروا في الليلة المظلمة وصلى كل إلى جهة مقتدين بإمامهم أن صلاة من علم حال إمامه على خطأ فاسدة لا اعتقاده إمامه على خطأ فإنها تدل على أن الاعتبار لرأي المقتدي عند السلف أيضاً وليس بإيجاداً من المتأخرين فقط فلم يجبه شيخه ، قلت : الفرق ظاهر ونظير الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وكذا سكوت شيخه في غير محله ، فإن معاملة القبلة قطعية يمكن فصلها بالرجوع إلى الحس بخلاف النواقض فإنه لا سبيل فيها إلى الفصل بعد اختلاف السلف فيها اختلافاً كثيراً فلو علم المقتدي إمامه على خطأ في مسألة التحري ينبغي أن لا تصح صلاته بخلاف الاجتهاديات التي لا تزال الأنظار تدور فيها إلى الأبد ووجه الفساد في المسألة المذكورة ليس ما فهمه الشيخ من مخالفة اعتقاده لإمامه بل هو ترك المتابعة له وهي من الواجبات وكان مولانا شيخ الهند رحمه الله تعالى أيضاً يذهب إلى مذهب الجصاص ويستعين بمسألة قضاء

قاضي في العقود والفسوخ فإنه ينفذ ظاهراً وباطناً مع شرائطها المذكورة في الفقه وقد سبق مني في المقدمة أن أهل قبا، إنما عملوا بخبر الواحد وتركوا قبلتهم الثابتة بالقاطع لهذا المعنى فإنه كان عندهم طريق التحقيق والتثبت وفي مثله يجوز أن يكون الخبر ناسخاً للقاطع . والحاصل : أنه لا نزاع في الجزئي القليل الوقوع وإنما الكلام فيما تواتر فيه الخلاف كالتواقض ثم لا يذهب إليك أن ابن نجيم في باب قضاء الفوائت وابن عابدين في مقدمة رد المحتار سها سهواً مصرّاً حيث سمعنا للآمى الذى لا يعلم مذهب أحد أن يستفتى في صلواته الخمس من أى عالم من علماء المذاهب لأربعة شاء ويعمل بما شاء من فتاواهم ، أقول وهذا باطل فإن حاصله : أن الآمى ليس له مذهب القياس على مسألة الاقتداء فاسد فإن الاقتداء لا مناص فيه عن المتابعة بخلاف العمل بالمذاهب إن له أن يتقيد بمذهب ويتابعه في مسأله . أما العمل بمذهب الشافعى رحمه الله تعالى في صلاة بمذهب الحنفية في صلاة أخرى فمسلك غير مستقيم والتزام للتناقض ولا نظير له في الدين . بتحقيقه : أن المسائل من مذهب واحد تكون متسقة أعنى به أنه تكون بينها سلسلة وارتباط في هن المجتهد فإذا خلط في هذه المسائل فيعمل تارة بهذا وأخرى بهذا يلزم التناقض وإن لم يبد في ادى . الرأى لأنها ربما تبنى على أصول مختلفة يخالف أحدهما الآخر فإذا عمل بتلك المسائل كلها بتلى في التناقض من حيث لا يدريه فإن تلك المسائل وإن لم تكن متناقضة إلا أن الأصول التى تفرع عليها تلك المسائل تكون متناقضة فلا يلوح التناقض بين تلك المسائل فى بادىء الرأى مع نه متحقق بعد الإمعان .

ثم مافى كتب الفقه أن الرجوع من التقليد بعد العمل غير جائز ليس معناه ما فهمه بعض لقاصرين أنه لا يجوز كون الشافعى حنفياً أو بالعكس . وكذا ليس معناه عدم جواز ترك تحقيق عد سنوح تحقيق آخر خلافه لأنه يجوز التحول من مذهب إمام إلى مذهب إمام آخر إن بدا له بدعته حاجة . وكذا يجوز للمجتهد أن يترك تحقيقه ويختار الجانب الآخر إن رأى فيه الصواب إن الشافعى رحمه الله تعالى كان قائلاً بعدم وجوب العاتحة على المقتضى في الجهرية ثم رجع عنه . اختار وجوبها قبل وفاته بسنتين . فهذا أيضاً جائز بل معناه أنه إن اختار تحقيقاً في مسألة ثم عمل عملاً لم يكن صحيحاً على هذا التحقيق وأراد أن يطلب له صورة الصحة فقال إنى اختار تحقيقاً آخر في تلك المسألة بعينها تصحيحاً لعمله فإنه لا يجوز كحنفى صلى الظهر . ثم ظهر أن الدم كان بسيل منه ومقتضاه أن تفسد ظهره فأراد أن يبقيا صحيحاً فقال إنى اختار مذهب الشافعى رحمه الله تعالى فهذا غير جائز وما نقل عن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه توضأ مرة وصلى به ثم لما علم أن الماء الذى توضأ منه كانت فيه فأرة وكان أزيد من القلتين قال إنى اختار مذهب الشافعى رحمه

الله تعالى فبعد تسليم صحته أقول إنه جواب على أسلوب الحكيم وليس من باب ترك التحقيق بعد العمل به وغرضه أنا نحكم بنجاسة الماء عند العلم بها كما هو مذهبه فلم يكن نجسا على مذهب إلا بعد العلم بها ولم تكن له حاجة إلى ترك تحقيقه ولكنه نحو تعبير جريا على أسلوب الحكيم وإنما أنكرته لأنه لم يثبت عندي عن السلف الرجوع بهذا المعنى وقدوتى في هذا الباب وعهدتى عبد الله بن المبارك فقد قال الترمذى في باب ما جاء لا طلاق قبل النكاح ص ١٤١ ج ١ وذكر عن عبد الله بن المبارك أنه سئل عن رجل حلف بالطلاق أن لا يتزوج ثم بداله أن يتزوج هل له رخصة أن يأخذ بقول الفقهاء الذين رخصوا في هذا فقال ابن المبارك إن كان يرى هذا القول حقا من قبل أن يتبلى بهذه المسألة فله أن يأخذ بقولهم فأما من لم يرض بهذا فلما ابتلى أحب أن يأخذ بقولهم فلا أرى له ذلك اهـ .

باب هل يدخل الجنب يده في الإيذاء الخ

فصرح في هذه الترجمة بنجاسة المني وعده من القدر واختار أن الماء المستعمل طاهر وإليه ذهب الجمهور وقال مالك إنه مطهر أيضا .

قوله : « ولم ير ابن عمر رضي الله عنه الخ » وهذا القدر عفو عند مشائخنا القائلين بنجاسة الماء المستعمل أيضا وفي الدر المختار أن العبرة عند اختلاط المستعمل مع غيره للغالب

قوله : « غسل يده » يعني إن تيسر له الغسل قبل الإيدخال فإنه يغسلهما وإلا يسع له أن يدخلها في الإيذاء وتركيبه مذكور في شرح الوقاية ونقل الشيخ العيني رضي الله عنه عن ابن عمر بإسناد قوى أن الحائض إن أدخلت يدها في الماء تنجس ولعل فيه تفصيل عنده وفي الفتاوى لابن تيمية عن أحمد رضي الله عنه أن الجنب إن أدخل يده في الماء نجسه فهاتان المسألتان تدلان على نجاسة الماء المستعمل وإنما ذكرتهما لتخليص رقابنا على رواية نجاسة الماء المستعمل فكان لها مسكة أيضا وغرض البخارى من هذه الأحاديث إثبات غسل اليدين قبل الاغتراف والاغتراف قبل غسلهما عند الحاجة ليثبت به طهارة الماء المستعمل وإن كان التوقي منه مطلوبا

قوله : « حدثنا أبو الوليد ثنا شعبة الخ » هذا هو الإسناد في قدر ماء وضوئه صلى الله عليه وسلم أنه كان ثلثي المد عند النسائي .

باب : « تفريق الغسل والوضوء » فيه تعريض إلى المالكية وإشارة إلى أن الموالات ليست بشرط واختار فيه مذهب الحنفية

قوله : « ويدكر عن ابن عمر رضى الله عنه » أخرجه مالك في موطأه وبه أنه غسل رجله بعد ما بلغ المسجد النبوى فثبت منه ترك الموالاة
قوله : فغسل قدميه قلت وفيه تأخير غسل القدمين فقط وليس فيه أنه غسلهما بعد الجفاف أو قبله .

باب إذا جامع ثم عاد الخ

ثم الغسل عند كل جماع مستحب عندنا ولا يدرى أنه مستحب فقهي أو لكونه أنفع وذهب بعضهم إلى الوجوب .

قوله : « ومن دار على نسائه في غسل واحد » ومراد البخارى من هذا الغسل هو الذى فى الآخر بعد الجماع عن الكل

قوله : « ذكرته لعائشة رضى الله عنها » وكان عند ابن عمر أن بقاء أثر الطيب بعد الإجماع أيضاً جناية فهذه المسألة التى ذكر لها وإليه مال مالك رضى الله عنه ومذهب الجمهور أنه لا بأس بالطيب قبل الإجماع وإن بقى أثره أو جرمه بعده

قوله : « فيطوف على نسائه » وظاهره يخالف القسم فقيل إنه لم يكن واجباً على النبی ﷺ لقوله تعالى « وتووى إليك من تشاء - الآية » وقيل إنه يجوز مطلقاً بعد ختم الدورة الواحدة قبل شروع الدورة الأخرى قلت وليحذر أنه يستقيم على مسائل الحنفية أم لا فإني لم أر هذا المصنف فى فقها أقول هذه واقعة واحدة فى حجة الوداع لم تقع إلا مرة واحدة وإن كانت ألقاها الراوى تشعر بكونها عادة . ولكن عندى اتباع الواقع أولى لأنه لم يعلم فى الخارج غير هذه الواقعة فليقتصرها على موردها قال ابن الحاجب إن « كان » لا يدل على الاستمرار لانه من الكون إلا أنه يستفاد منه الاستمرار عرفاً سيما إذا كان خبره مضارعاً قلت وهذا صحيح إلا أن الواقعة ههنا ليست إلا واحدة كما سيجى .

قوله : « وهن إحدى عشر » التسع منهن منكوبة وثلثان سريتان

قوله : « قوة ثلاثين » وفى الحلية لأنى نعيم قوة أربعين كل رجل من رجال أهل الجنة وفى إسناده أبو حنيفة رضى الله عنه . وأبو نعيم ليس من مخالفي أى حنيفة رضى الله عنه بخلاف الخطيب وفى الترمذى أن قوة رجل من أهل الجنة كائة رجل فمن صرب الأربعين فى المائة يحصل أربعة آلاف كذا ذكره السيوطى . قلت : والذى تحقق عندى بعد هدم اختلاف الألفاظ وتعبير الرواة أنه

أعطى في الدنيا ما يعطى سائرهم في الجنة لكونه في الدنيا من رجال أهل الجنة وليست وراءه إلا تعبيرات وتفتنا في العبارات فليحملها عليه

باب « من تطيب الخ » قوله أنا طيبت فانظر كيف عبرت هنا بكونها واقعة بخلاف الحديث المار عن قريب فعبرت فيه كأنه كان عادة له فقالت فيه كنت أطيب الخ فهذا كله من تصرفات الرواة وعلى المشتغل أن يتبع الواقع ولا يذهب بكل تعبير

باب « من نوضاً الخ » وحاصله أنه إذا اغتسل بعد الوضوء فليس عليه أن يفيض الماء على أعضاء وضوئه ثانياً فإن شاء أفاض عليها الماء أيضاً وإن شاء اكتفى بغسل سائر جسده فقط ولما قابل الراوى بين أعضاء الوضوء والجسد حيث ذكر أولاً غسلها وذكر بعده غسل الجسد ثم ظهر أنه أراد من الجسد غيرها وثبت مارامه المصنف رحمه الله تعالى « سائر » الأوضح أنه بمعنى الباقي من السور بمعنى الباقي والفضل وقيل بمعنى الجميع من السور أى من سور البلد

باب إذا ذكر في المسجد أنه جنب خرج كما هو الخ

قال النحاة إن « كما هو » قد يكون للتشبيه وقد يكون لل مفاجأة وهو المراد هنا قوله : « ولا يقيم » ولا يجوز للجنب أن يدخل المسجد عندنا فإن دخل ناسياً يقيم ثم يخرج وفي رواية غير مشهورة يخرج وإن لم يقيم كذا في رد المحتار وهي المختارة عندى وإن كانت غير مشهودة وهو المتبادر من الحديث فإن النبي ﷺ لو كان يقيم لذكره الراوى فهو سكوت في معرض البيان وأصل الكلام في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً - الآية » .

قال الشافعية رضى الله عنهم : إن صدر الآية في حكم الصلاة ثم انتقل إلى حكم المسجد فلا يجوز للجنب أن يدخل فيه إلا بطريق العبور والاجتياز . وقال الحنفية : إن آخرها أيضاً في حكم الصلاة كأولها ومعناه لا تقربوا الصلاة حال كونكم جنباً إلا أن تكونوا مسافرين . ويرد عليه قوله « أو على سفر » فإنه يوجب التكرار على هذا التقدير والجواب أنه أعاده لبيان حكمه لأنه لم يذكره أولاً فهذا استئناف بإعادة ما استؤنف عنه وهو نوع من البلاغة . ويرد على الشافعية أنه يجب عليهم تقدير المضاف أى لا تقربوا مواضع الصلاة ليكون المذکور فيها حكم المساجد وهذا خلاف الظاهر فإن المتبادر أنها في حكم الصلاة دون المسجد وأيضاً قوله « عابري سبيل » وإن صلح للعبور والاجتياز لعله إلا أن المتبادر منه عرفاً المسافر فيقال للمسافر إنه عابر سبيل وإن

سبيل . أقول : والذي تبين لي أن الآية سبقت لبيان أحكام الصلاة ثم انسحبت على ذكر مواضعها أيضاً فالحكم في القطعة الأولى للعبادة وفي الثانية لمواضع العبادة . فإن شئت سميته صنعة الاستخدام أو غيرها . وحاصلها عندى لا تقربوا الصلاة وأتم سكارى ولا تقربوا مواضعها جنباً إلا أن تكونوا مسافرين فوافقت الشافعية في التفسير والحنفية في المسألة وكثيراً ما فعلته في مواضع . أما الجواب عن الحديث فقد مر منى في باب الاستقبال والاستدبار أنه يجوز أن يكون من خصائصه عليه السلام لما عند الترمذى في مناقب على رضى الله عنه عن أبى سعيد مرفوعاً لا يحمل لأحد غيرى وغيرك أن يجنب في المسجد (بالمعنى) واستغربه الترمذى وعده ابن الجوزى في الموضوعات . قال الحافظ رضى الله عنه أن الحديث قوى وأخرج له متابعات وقد مر من قبل مفصلاً فراجعه (قائدة) واعلم أن الروايات إذا اختلفت عن إمامنا في مسألة فعامة مشائخنا يسلكون فيها مسلك الترجيح فيأخذون لظاهر الرواية ويتركون نادرها وليس بسديد عندى سيما إذا كانت الرواية النادرة تتأيد بالحديث فإني أحمله على تلك الرواية ولا أعبا بكونها نادرة فإن الرواية إذا جاءت عن إمامنا رحمه الله تعالى لا بد أن يكون لها عنده دليل من حديث أو غيره فإذا وجدت حديثاً يوافقها أحمله عليها نعم الترجيح إنما يناسب بين الأقوال المختلفة عن المشائخ فإن التضاد عند اختلاف القائلين معقول وربما يكون التوفيق بينهما خلاف منشئهم وحيثئذ لا سبيل إلا إلى الترجيح بخلاف ما إذا جاء الاختلاف عن قائل واحد فإن الأولى فيها الجمع فإن الأصل في كلام متكلم واحد أن لا يكون بين كلاميه تضاد فينبغى بينهما الجمع أولاً إلا أن يترجح خلافه والأسف أنهم إذا مروا بأحاديث مختلفة يتبعون الجمع بينها عامة وإذا مروا بروايات عن الإمام إذا هم يرجحون ولا يسلكون سبيل الجمع فالأحب إلى الجمع بين الروايات عن الإمام مهما أمكن إلا أن يقوم الدليل على خلافه فاعلمه ولا تعجل .

قوله « فكبر وصلينا معه الخ » واعلم أن في تكبيره صلى الله عليه وسلم اختلافاً واضطراباً ذكره أبو داود ص ٣٠ فيعلم من بعض الألفاظ أنه انصرف بعد أن كبر ومن بعض آخر أنه انصرف قبل أن يكبر فذهب ابن حبان إلى تعدد الواقعة وبعضهم إلى وحدتها .

قلت : والذي عندى أن الواقعة واحدة وهي كما في البخارى وفيه تصريح أنه لم يكن كبر كما « في باب هل يخرج من المسجد لعة ص ٨٩ » « حتى إذا قام في مصلاه انتظرنا أن يكبر » وعند مسلم « في باب متى يقوم الناس للصلاة ص ٢٣٠ » « حتى إذا قام في مصلاه قبل أن يكبر ذكر فانصرف » وما في أبى داود في بعض ألفاظ « كبر » معناه بلغ موضع التكبير وكاد أن يكبر وهذا التعبير عام فإنهم يعبرون عن القريب من الشيء بالشيء . وذهب البخارى رحمه الله تعالى إلى أن هذه الواقعة بعد

التكبير ثم فرع عليه مسألة وهي جواز تقدم تحريمه المؤتم على تحريمه الإمام وهو مروي عن الشافعي رحمه الله تعالى في رواية ووجه التفريع أن النبي صلى الله عليه وسلم أعاد تحريمته بعد انصرافه ولا بد لوقوعها في حالة الحدث والظاهر من حال المقتدين أن تحريمهم السابقة قد اعتبرت واعتدبها فلزم تقدم تحريمهم على تحريمه الإمام . قلت : وأصل النزاع في رابطة القدوة : وسع فيها الشافعية ووسع البخاري أزيد منهم ولما كانت تلك الرابطة عندهم ضعيفة جداً تحملوا تلك الاختلافات أنواعها فيما بين المقتدي وإمامه فحوزوا الاقتداء عند اختلاف الصلاتين ذاتا وصفة ومن هذا الباب تقدم التحريم على تحريمه الإمام وعدم سراية فساد صلاة الإمام إلى صلاة المقتدي وهذا كله لأنهم لم يروها شديدة بخلاف الحنفية فإنهم شددوا فيها ولذا عبروا عنها بلفظ « التضمن » كما في الهداية فانعكست عندهم التفريعات بأسرها . فالحاصل أن مسائل القدوة عند الشافعية على خلاف مسائل التضمن عند الحنفية . ولما اختار المصنف رحمه الله تعالى مسائلهم على أوسع وجه ذهب إلى جواز تقدم التحريم أيضا ولعلك علمت بما سبق أن تمسك الإمام البخاري إنما ينهض إذا سلمنا أنه عليه السلام كان دخل في الصلاة وفرغ عن التكبير وأن القوم لم يعيدوا تحريمهم . وفي كلا الأمرين نظر أما الأول فقد علمت . وأما الثاني فلأنه روى أن القوم أعادوا تحريمهم كما في الدار قطنى أنهم كبروا بعد انصرافه عليه السلام . على أن المسألة عند المصنف رحمه الله تعالى أن الإمام إن كان فرغ عن التكبير يجب على القوم أن لا يزالوا قائمين على هيأتهم مع أن رواية أبي داود صريحة في أنه أمرهم بالجلوس فقيه عن محمد رحمه الله تعالى مرفوعا قال فكبر ثم أوما إلى القوم أن اجلسوا فذهب فاعتسل وكأن هذا الراوى يناقض نفسه عند المصنف رحمه الله تعالى فإنه يذكر تكبير الإمام ومع هذا يقول أنه أمرهم بالجلوس وهذا يناقض ثبوت التكبير عنده لأن الجلوس عنده فيما إذا لم يكبر الإمام وعبارة المصنف رحمه الله تعالى ص ٨٩ في بعض النسخ هكذا « قيل لأبي عبد الله إن بدا لأحدنا مثل هذا يفعل كما فعل النبي عليه السلام قال فأى شيء يصنع فقيل ينتظرونه قياما أو قعودا قال إن كان قبل التكبير فلا بأس أن يقعدوا وإن كان بعد التكبير ينتظرونه قياما » وحكى بعض المحدثين عن أبي داود في هذه الواقعة جلوس بعض وقيام بعض (١) .

(١) قلت والذي في أكثر الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم مكانكم أو كما أنتم بعد اختلافهم في أنه كان إماما أو قولا ولم أرى أحدا من الروايات أنه أمرهم بالقيام صراحة بل في بعضها « فلم نزل قياما ينتظروه » بعد قوله « مكانكم » فهذا يشعر أن قيامهم كان من عند أنفسهم حملا لقوله مكانكم على القيام مع أنه يمكن أن يكون أراد منه عدم تصرفهم من المسجد وحشد لا بد في قوله « فلم نزل قياما » دلالة للبخاري

ثم اعلم أنه ينبغي للرسول أن تقع له مثل هذه الواقعة مرة أو مرتين لقوله ﷺ إنما أنسى لاسن
والكونهم بشراً فينسبون كما تنسون وهذا كمال في حقهم ورحمة في حق أمهم .

باب من اغتسل عريانا وحده البخ

هذه الترجمة إذا كان في الفضاء أو أمن من مرور الناس وفي مراسيل أي داود أنه لو اغتسل في الفضاء فليخط حوله خطأ لأن هناك أيضاً من عباد الله من يستحي منهم فالمطلوب التستر ولو اغتسل عرياناً لا يكون معصية .

قوله : « الله أحق » يعنى أن الله سبحانه وإن كان يعلم سرهم ونجواهم إلا أنه ينبغى أن يستحى منه عما يستحى فيما بين الناس فهذا من الآداب .

قوله : « يغتسلون عراة » ولعله كان في التيه لانعدام العمارات فيها .

قوله : « ثوبى حجر » يدل^(١) على أن فيه شعوراً ولكنه من نحو العلم الحضورى فقط .

قوله : لندبا ترجمته في لساننا (ليكن) قلت وإنما رؤى عليه من ضربه ندباً فقط لأنه قدر منه تفجير الأعين وإلا لانعدم بضرب موسى وأين كان للحجر أن يضربه نبي مغضباً عليه ثم يبقى موجوداً ، ألا ترى أنه وكز واحداً من أهلهم فقضى عليه ولطم الملك فقفاً عينه وأشار النبي ﷺ برمح إلى رجل ناداه في أحد (يا محمد) وأراد أن يارزه فخر يتدهده ودعا بالويل والثبور حتى مات محرراً ولذا قيل شر القتلى من قتله نبي ولذا لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم القتال .

على أن قيامهم كان بأمر النبي صلى الله عليه وسلم مع ثبوت الأمر بالجلوس عنه صلى الله عليه وسلم صراحة والذي يظهر أنه لم يأمرهم بالقيام ولا بالجلوس وإنما أشار إليهم أو تكلم كلاماً فحمله بعضهم على الأمر بالعقود وبعضهم على الأمر بالقيام فلم يزل بعضهم قائماً وفعد بعضهم كما نقله بعض المحدثين عن أبي داود ثم إن ترجيح أنه تكلم معهم كلاماً تجرى مسألة الكلام في الصلاة أيضاً والظاهر فيه عندي أنه جمع بين الإشارة والكلام وهو المعروف في مثل هذه المواضع سيما على ما قلنا إنه لم يكبر فإنه لا حرج في الكلام إذن والله تعالى أعلم

(١) فإن قلت إن الله تعالى لم يستعمله في فعل ينسب إلى الوقاحة فالجواب أن الله تعالى أراد أن يبرىء رسوله من عيب كانوا يرمونه به أعنى الأدرة وكان لا بد له من أن يراه عرياناً لئلا يبقى في أنظار الطاعنين فيه عيب وعلم أن ذلك أنفع لهم من تستره وبقائهم في التردد على أنه لم تكن فيه عندهم وقاحة فإنه كان من عاداتهم فإذا لم يكن عندهم فيه عيب وكان ذهابه إليهم عرياناً أقطع لطمعهم تحمّل هذا - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز بالهندية -

قوله : « يغتسل عريانا (١) » أى بعد ماصح عن ما ابتلى به .
قوله : عما ترى أى بعد النجاة إلى الآن .

قوله : « لا غنى بي عن بركتك » ما لطف جوابه وأملح أخصر لفظا وأعمق معنى وأليق شأنا فهذا لا يمكن إلا بمن اصطفاهم الله لنفسه ومثله جواب موسى عليه السلام حين ناداه ربه خذها ولا تخف فجعل موسى يلف ثوباً على يده ويمد إليه يده ليأخذه فنودى ألا تعتمد بنا قال بلى ولكنى بشر خلقت من ضعف . وكجواب إبراهيم خليل الله عليه الصلاة والسلام قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فهو لاء الأبياء عليهم السلام يلهمون جوابهم من جهة تعالى وإلا فمن يتكلم بين يديه إلا من بعد إذنه .

باب التستر

يعنى لا بأس بالغسل بينهم إذا كانت له سترة تستره عن أعين الناس . وحاصل المسألة عندى أن التستر فى الفضاء مطلوب ولو بثوب ولا أقل من خط وإن لم يفعل وأمن المرور لا بأس أما فى المستحم والمغتسل كما فى زماننا فلا بأس بالغسل عريانا .

قوله : « فوجدته يغتسل » وفى الروايات أنه صلى ثمان ركعات وفى ابن ماجه تصريح بكون التسليمتين على كل ركعتين ثم إنها كانت صلاة الضحى أو شكراً للفتح ووافق وقتها فلينظره .
قوله : « تابعه أبو عوانة » وهو وضاح بن يشكر « وابن فضيل » اسمه محمد .

باب إذا احتملت الخ . وما نسب إلى محمد بن الحسن فلأن منى المرأة قلما يخرج إلى الفرج الخارج فإن خرج وجب الغسل إجماعا .

باب عرق الجنب الخ

وفى الدر المختار أن مدمن الخمر لو وجدت ريح الخمر من عرقه فثوبه بحس . وفى المبسوط

(١) واعلم أن النبوة بعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام انحصرت فى ذريته بنص القرآن وله ابنان إسحاق وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام ولا إسحاق عليه السلام ابان يعقوب وعيص عليهما الصلاة والسلام والنبوة إنما جرت فى ذرية يعقوب عليه الصلاة والسلام والظاهر أن أيوب عليه الصلاة والسلام نبي من نبي إسرائيل لأنه لا دليل على تقدمه على إبراهيم عليه الصلاة والسلام وبعده فدانحصرت النبوة فى ذريته ثم فى نبي إسرائيل وإن قلنا إنه من الروم من ذرية عيص عليه الصلاة والسلام لزم إثبات النبوة فى ذرية عيص عليه الصلاة والسلام والمشهور خلافه - كذا فى تقرير الفاضل عبد العزيز -

لمحمد رحمه الله تعالى أن غسالته الميت نجسة وحمله المشايخ على ما اختلطت بها نجاسة خارجة منه بخلاف الكافر فإنه جيفة حيا وميتا فغسالته نجسة ولو لم يخرج منه شيء وظني أن المصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى نجاسة بدن الكافر ونسب إلى مالك رحمه الله تعالى أيضا واختاره الحسن البصري أيضا فلو غمس يده في الماء يصير نجسا كما ذكره العيني فكأنه أسوأ من الخنزير أيضا حيث سوره طاهر عند مالك في رواية وهو ظاهر القرآن فإنه قال إنما المشركون نجس الخ .

واعلم أن النجس في اللغة ما كان نجسا في ذاته كعدرة الإنسان وبوله لا ما اختلطت به النجاسة وعلى هذا لا ينبغي أن يطلق النجس على الثوب النجس بل يقال فيه إنه متنجس لأن أهل اللغة لا يتعارفون إلا ما كان نجسا عندهم وهو ما يكون متقدرا طبعاً أما ما يكون نجسا بعد حكم العقهاء فإنه بمنزل عن أنظارهم ولذا لم يضعوا له لفظاً ولما لم يكن عندهم لفظ موضوع لهذا النوع من النجس اضطر الفقهاء إلى التوسيع في هذا اللفظ فاستعملوه في النجس والمتنجس أيضاً وأما أصل اللغة فكأن قلنا وحينئذ ظهر معنى ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أن المؤمن لا ينجس حياً وميتاً ورفع معلول وقد مر عليه الوزير محمد بن إبراهيم (١) فقال لا يصح إطلاقه على المؤمن لا حقيقة ولا مجازاً وهذا القاضل زيدى وعندهم أحاديث أهل السنة أيضاً حجة والحافظ رحمه الله تعالى لما جاء للحج أجازة أيضاً في الحديدة كما ذكره في الدرر الكامنة وقد مر أيضاً أن قوله ﷺ إن الماء طهور لا ينجسه شيء حمله الشيخ ابن الهمام على الماء الخاص وأخذ اللام للعمد وقيد الطحاوي بقوله « كما زعمتم » كما قيد في سؤر الهرة وانكشف بهذا التحقيق أنه ليس بنجس حال كون النجاسة فيه أيضاً فإن له صورة التطهير بإخراج النجاسة ونزع البئر فاء الآبار ليس بنجس ولكنه متنجس إلا أنه لما كثرت في الفقه إطلاق النجس على المتنجس غفل عن هذا الإطلاق حتى لا يسبق إليه ذهن أحد وعليه قوله تعالى إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واعلم أن في الآية حكيم الأول بنجاسة الكافر والثاني بحرمة دخولهم في المسجد الحرام وقد علمت

(١) وهو زيدى من القرن الثامن وكان أخوه الكبير ملكاً وهذا وزيراً له وكانت السلطنة في أيامه من نحو ألف سنة والزيدية لا يسبون الصحابة وكتب أهل السنة كلها حجة عندهم غير أنهم يفضلون علياً رضي الله عنهم وكتابهم المجموع لزيد بن علي وهو ابن زين العابدين وهو راو لبعض أحاديث أبي داود في موضعين أو ثلاث وعلى تلك المجموع حاشية للوزير المذكور وفيها أن إطلاق النجس لا يصح على المؤمن لا حقيقة ولا مجازاً قلت ونفي المجاز مشكل ويعلم من حاشيته أنه رجل دقيق النظر واستجاز من الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى حين سمع أنه جاء للحج وسافر له من صنعاء اليمن فأجازه الحافظ رحمه الله تعالى وصنف الحافظ رحمه الله تعالى النجبة وشرحه في السفر - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز -

مذهب مالك رحمه الله تعالى في الجملة الأولى وأما في الجملة الثانية فإنه قال إن الكافر لا يدخل المسجد الحرام ولا غيره مع أنه ثبت في أحاديث الصحيحين وغيرهما دخولهم في المسجد ومر عليه القاضي أبو بكر بن العربي المالكي وقال إن تلك الوقائع كلها قبل عامهم هذا وإنما النهي فيما بعد عامهم هذا ثم إن النص وإن خصص المسجد الحرام بالذکر لسكنه عمم الحكم بالتعليل فقال إنما المشركون نجس فالنهي عن دخولهم لكونهم أنجاساً فيشمل المساجد كلها ولا يختص بمسجد دون مسجد. وأما الشافعية فلم أر عنهم شيئاً في نجاسة المشرك وصرحوا أن الكافر لا يدخل المسجد الحرام فوافقوا مالكاً رضي الله عنه في الحكم وخالفوه في التعميم وأما الحنفية فإنهم قالوا إن المشرك ليس بنجس وله أن يدخل المسجد الحرام وغيره كما في الجامع الصغير فأشككت عليهم الآية قلت وفي السير الكبير أنه لا يدخل المسجد الحرام عندنا أيضاً كما هو ظاهر النص واختاره في الدر المختار لأنه آخر تصانيف محمد رضي الله عنه بقى الكلام في الجملة الأولى بعد فأجيب عنها أن المراد من النجاسة نجاسة الشرك دون نجاسة البدن وهو كما ترى. فإن النجاسة وإن كانت نجاسة الشرك لكن الحكم أن لا يقربوا المسجد الحرام والجواب حينئذ كما في الكشف أن المراد من عدم القرب نهيمهم عن الحج والعمرة فقط (١) كما في الصحيحين وغيرهما أن النبي ﷺ بعد نزولها بعث أبا بكر أميراً وعلياً رضي الله عنهما لينادي في الناس أن لا يحج البيت عريان ولا مشرك فاستفاد منه أن الغرض من النهي هو منعهم عن الحج والعمرة وفيه نظر بعد لأنه يجري البحث في أنه هل يجوز ترك لفظ القرآن بعد ما انكشف الغرض أم لا والذي يظهر أن ترك تعبير القرآن بحيث

(١) قلت : هذا الجواب قد ارتضى به الجصاص في أحكامه فقال إنما معنى الآية على أحد وجهين إما أن يكون النهي خاصاً في المشركين الذين كانوا مغلوطين من دخول مكة وسائر المساجد لأنهم لم تكن لهم ذمة وكان لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف وهم مشركو العرب أو أن يكون المراد منهم من دخول مكة للحج ولذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالنداء يوم النحر وفي حديث علي رضي الله تعالى عنه حين أمره النبي صلى الله عليه وسلم بأن يبلغ عنه سورة « برأة » نادى ولا يحج بعد العام مشرك دليل على المراد بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام ويدل عليه قوله في نسق الآية وإن خفتم عيلة الآية وإنما كانت خشية العيلة لا تقطع تلك المواسم بمنعهم من الحج لأنهم كانوا ينتفعون بالتجارات التي كانت تكون مواسم الحج فدل ذلك على أن مراد الآية الحج ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج والوقوف بعرفة والمزدلفة وسائر أفعال الحج وإن لم يكن في المسجد ولم يكن أهل الذمة ممنوعين من هذه المواضع ثبت أن مراد الآية هو الحج دون قرب المسجد اهـ يقول العبد الضعيف وهذا عدى كقوله تعالى في المحيض ولا تقربوهن حتى يطمئن قيل أريد منه الاعتزال مطلقاً فكذلك هنا فافهم -

لا يبقى له حكم وأثر عسير جداً وإنما يتوسع بمثله في الأحاديث لفشو الرواية بالمعنى وأما في القرآن فإنه مشكل سيما إذا كانت المناسبة بين الجملتين ظاهرة كما هو هنا فإنه حكم في القطعة الأولى بكونهم أنجاساً ثم فرع عليه أن لا يقرؤا فهذان الحكمان يرتبطان جداً لما ظهر أثر اللفظ في الحكم أيضاً ولذا اخترت رواية السير الكبير بأن دخولهم في المسجد الحرام غير جائز وأن النجاسة فيهم أزيد من نجاسة الشرك أمدخولهم في سائر المساجد فالأمر فيه موسع لأن الأصوليين قالوا إن العموم إنما يكون في الأحاد لا في الأزمنة والامكنة وإن ذهب إليه جماعة أيضاً إلا أن المختار عندي أن العموم في الأفراد والآحاد فحسب لأن الأحوال والأزمنة والامكنة ليست موضوعاً لها ليشملها اللفظ وعلى هذا فالنجاسة عندي محمولة على ما هو المعروف لا على نجاسة الشرك ومع هذا يقتصر النهي على المسجد الحرام لأنه ليس من ضرورة العموم في الأفراد العموم في الامكنة أيضاً ليعم النهي سائر المساجد وعلم من هذا الاختلاف أن العموم في الأفراد قوى وأما في الامكنة وغيرها فضعيف حتى أنكره بعضهم كما علمت .

وهكذا يعلم من كتبنا أنهم اعتبروا نجاستهم فوق نجاسة الشرك ففي البدائع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في البئر سقط فيه كافر ثم أخرج حيا أنه يزح كله وكذا لو أسلم الكافر يجب عليه الغسل في رواية كذا في الذخيرة عن الحسن بن زياد فدل على أن نجاسة هؤلاء أزيد من نجاسة الشرك إلا أنه لا يدري أنه إلى أين تجري وأين تكف - وأجاب ابن رشد عن الإشكال المذكور أن إطلاق النجس عليهم أجرى مجرى الذم فالله سبحانه وتعالى بالغ في ذمهم ونزلهم منزلة النجس لا أنهم أنجاس حقيقة فلا يرد عليه شيء - والحاصل أن ههنا أربعة أجوبة :

الاول أن المراد من النجاسة نجاسة الشرك وهذا لا ينفع في المسألة الثانية لصراحة الحكم بعدم القرب على أنه حمل اللفظ على الغير المعروف والمعروف هو النجاسة المتعارفة التي تتقذرها الطوائع ثم إنه لا يرتبط بالمسائل لأن مافي الفقه يدل على أن نجاستهم فوق نجاسة الشرك لتعلق بعض أحكام النجاسة بأبدانهم أيضا نعم إن اخترنا رواية الجامع الصغير فله وجه وإنفاذ والثاني أن المراد من النجاسة هي التي تعارفت عندهم مع التزام النهي عن دخولهم في المسجد الحرام كما في رواية السير الكبير .

والثالث أن المراد من النهي عن القرب هو الحج والعمرة دون الدخول مطلقا وفيه أنه يلزم عليه ترك تعبير القرآن رأسا وهو مشكل سيما إذا اتضحت المناسبة بين القرينين فإن الحكم بالنجاسة يدل على أن العرض عدم دخولهم مطلقا دون المنع عن الحج والعمرة فقط .

والرابع أن اللفظ النجس أخرج مخرج الدم وما يساق لأجل الدم أو المدح لا يعتبر فيه اللفظ

ويكون المراد هو المعنى فقط فكذلك فيما نحن فيه لما أطلق عليهم النجس ذماً وشناعة لهم لا يجرى عليهم ما يجرى على النجس حقيقة

قوله : « سبحان الله » وفي النظم لابن وهبان مامعناه أن إخراج تلك الكلمات عن موضوعها ليس بصحيح قلت : ورأيت كثيراً ما يخرجونها عن موضوعها كما ترى ههنا فإنها وإن وضعت للتسييح لكنه مستعمل في التعجب .

باب كينونة الجنب — لعله يشير إلى ما رواه ابن ماجه أن الملائكة لا تشهد بيتنا فيه كلب أو جنب أو تصاوير إلا أنه ليس على شرطه

باب نوم الجنب

وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى عند الطحاوي أنه لا بأس بنوم الجنب من غير أن يتوضأ لأن التوضي لا يخرج من حال الجنابة إلى حال الطهارة وعندهما يتوضأ ثم ينام لمسا في تنوير الحوائك من معجم الطبراني أن ملائكة الرحمة لا تحضر جنازة الجنب فهو ضرر عظيم ويدور النظر فيما يشتمل المقام على الضرر مع عدم ورود الوعيد والنهي صراحة فينظر بعضهم إلى المعنى فيذهب إلى الوجوب كما في شرح المنهاج أن التسمية واجبة عند الأكل عند الشافعي رحمه الله تعالى في رواية وكالتسمية قبل الوضوء عند البخاري فإن الشيطان يشترك في كل أمر لم يبدأ باسم الله ويمحق بركته وهذه مضرّة عظيمة ، ينظر بعضهم إلى اللفظ فإن كان ورد فيه الأمر أو النهي يقول به وإلا لا والظاهر أن الوجوب والحرمة يدور على الخطاب دون المعنى كما مر مفصلاً - أقول (١)

(١) قلت : وهذا التحقيق مما ينبغي أن يحافظ عليه لأن السيوطي تكلم عليه في حاشية النسائي مبسوطاً ونقل عن الخطابي أن المراد من الملائكة الذين لا يدخلون بيتاً فيه الجنب ملائكة الرحمة ثم نقل أنه فيمن يتهاون بالغسل وزعم أنه ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم النوم جنباً ونقل عن ولي الدين العراقي أن ذلك لا تمتاعه عن قراءة القرآن وتقصيره بترك المبادرة إلى الاغتسال ثم قال وفيه نظر ثم عدل إلى ما اختاره الخطابي وإليه مال صاحب النهاية قلت وهؤلاء الجبال إنما أشكل عليهم الأمر لأنهم التزموا نومه صلى الله عليه وسلم في حالة الجنابة وصح عندهم عدم دخول الملائكة في بيت الجنب فاستبعدوا عدم دخولهم في بيته صلى الله عليه وسلم في تلك الحالة فاضطروا إلى هذه التوجيهات والأمر كما قرره الشيخ رحمه الله تعالى وحينئذ لا حاجة إلى التأويلات لأنها من باب بناء الفاسد على الفاسد وحاصله أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه النوم حالة الجنابة إلا في إيمان الصبح قبيله بلحظات أما إذا أجنب في أول الليل فإنه لم ينم إلا بالتوضؤ أو التيمم أحياناً ولم يثبت في واقعة واحدة أنه نام بدون طهارة مطلقاً وحمل النووي حديث أبي اسحق على

ولم يثبت عندى نومه ﷺ في حالة الجنابة إلا بالغسل أو الوضوء وثبت التيمم أيضا كما في المصنف لابن أبي شيبة كما في الفتح وفي البحر أن التيمم فيما لا تشترط فيه الطهارة صحيح مع وجدان الماء أيضا وهو مختار جماعة وهو الصحيح عندى وما رواه أبو إسحاق عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها في نومه ﷺ في حالة الجنابة فقد بينه الطحاوى (١) مفصلا وبعده لا يبقى فيه ما يخالفنا بشئ فساق أولا حديث عائشة قالت كان رسول الله ﷺ إذا رجع من المسجد صلى ما شاء الله ثم مال إلى فراشه وإلى أهله فإن كانت له حاجة قضاهها ثم ينام كهيئته ولا يمس الماء ثم قال الطحاوى إنه حديث مختصر اختصره أبو إسحاق من حديث طويل فأخطأ في اختصاره لإياه والحديث الطويل ما رواه فهد ثنا أبو غسان ثنا أبو إسحاق قال أتيت الأسود بن يزيد وكان لى أخا وصديقا فقلت يا أبا عمرو حدثني ما حدثتك عائشة رضى الله تعالى عنها أم المؤمنين عن صلاة رسول الله ﷺ ينام أول الليل ويحيى آخره ثم إن كانت له حاجة قضى حاجته ثم ينام قبل أن يمس ماء فإذا كان عند النداء الأول وثب وما قالت نام فأفاض عليه الماء وما قالت اغتسل وأنا أعلم ما تريد وإن كان جنباً توضأ وضوء الرجل للصلاة فصرح في هذا الحديث الطويل أنه إن أراد أن ينام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة وأما قولها ولم يمس ماء فالمراد منه الماء الذى للغسل لا على الوضوء لما رواه غير إسحاق عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ إذا أراد أن ينام أو يأكل وهو جنب يتوضأ وهكذا روى عن الأسود من رأيه وهكذا رواه مسلم إلا أن فى آخره جملة تناقضه وهى « وإن لم يكن جنباً توضأ وضوءه للصلاة » ولم يتعرض إليه أحد ويمكن أن يوصى بينهما أن ما فى الطحاوى فهو حاله فى أول الليل وما عند مسلم فهو حاله فى آخر الليل أى إن كان جنباً فى آخر الليل اغتسل وإن لم يكن جنباً توضأ وضوء الرجل للصلاة وأشار محمد رحمه الله تعالى

بيان الجواز واستبعده الشيخ رحمه الله تعالى لما عند مسلم ص ١٤٤ عن ابن عمر أن عمر استفتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هل ينام أحدنا وهو جنب قال نعم إذا توضأ - فلم يرخصه به إلا على طهارة -

(١) قال القاضى أبو بكر بن العربى تفسير غلط أبى إسحاق هو أن هذا الحديث الذى رواه أبو إسحاق ههنا مختصراً اقتطعه من حديث طويل فأخطأ فى اختصاره لإياه ثم ساق القاضى الحديث بطوله كما أخرجنا عن الطحاوى ثم قال فهذا الحديث الطويل فيه وإن نام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة فهذا يدل على أن قوله فإن كانت له حاجة قضى حاجته ثم ينام قبل أن يمس ماء أنه يحتمل أحد وجهين إما أن يريد بالحاجة حاجة الأنسان من البول والغائط فيقضيها ثم يستلجى ولا يمس ماء وينام فإن وطئ توضأ كما فى آخر الحديث ويحتمل أن يريد بالحاجة حاجة الوطء وبقوله ثم ينام ولا يمس ماء يعنى الاغتسال ومتى لم يحمل الحديث على أحد هذين الوجهين تناقض أوله وآخره فنوهم أبو إسحاق أن الحاجة هى حاجة الوطء وبقل الحديث على معنى ما فهم والله تعالى أعلم ص ١٨٢ ج ١

إلى ما ذكره الطحاوي نعم كشفه الطحاوي ثم إني تتبعته إلى زمان لأعلم أن مأخذ كلام الطحاوي ما هو فإن لي بعد الفحص البالغ أن أصله يكون من محمد رحمه الله تعالى ثم الطحاوي يفصله قال محمد رحمه الله تعالى في موطنه هذا الحديث أوفق بالناس .

باب الجنب يتوضأ الخ

قوله : « غسل فرجه وتوضأ للصلاة » اختصر فيه الراوي اختصاراً مخلاً والمراد توضأ وضوءه للصلاة وانكشف هنا أن غسل الذكر والوضوء كله مطلوب في الحالة الراهنة وأنه من أحكام الجنابة كما مر مراراً فلا بد للشغل بالفقهاء أن يراعى الأحاديث ويمارسها ويحاولها لأن في الشرع أحكاماً خفية في الفقه . فإن قلت : إذا كان مقلداً فلا حاجة له إلى النظر في الأحاديث ويكفي له قول إمامه الذي يقلده . قلت كلا بل لا يتحتم التقليد إلا بعد المراجعة إليها فإنه إذا يمر على الأحاديث والمسائل ويرى مأخذها يستقر رأيه ويطمئن قلبه لا محالة ويقلد من يقلد بعد تلج الصدر كما حررناه من قبل ومن كان تقليده تقليد الأعمى فإنه على رجل طائر .

باب إذا التقى الختانان الخ

واعلم أنه ذهب جماعة إلى إنكار النسخ في هذا الباب رأساً وأن الأمر الآن كما كان يومه ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه عند الترمذي من قوله إنما الماء من الماء في الاحتلام وقد مر منا في المقدمة تحقيقه وأنه ثبت فيه النسخ البتة وأنه ينبغي أن يؤول قول ابن عباس رضي الله عنه وكذلك . أخرجه البخاري عن عثمان أن الرجل إذا جامع امرأته ولم يمن يتوضأ وضوءه للصلاة ويغسل ذكره بحمل على قبل جمع عمر رضي الله عنه إياهم وإجماعهم على وجوب الغسل بمجاوزة الختانيين فقد أخرج الطحاوي أن أصحاب رسول الله ﷺ تذاكروا عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة فقال بعضهم إذا جاوز الختانان فقد وجب الغسل وقال بعضهم إنما الماء من الماء فقال عمر رضي الله عنه قد اختلفتم عليّ وأنتم أهل بدر الاختيار فكيف بالناس بعدكم فقال علي ابن أبي طالب رضي الله عنه يا أمير المؤمنين إن أردت أن تعلم ذلك فأرسل إلى أزواج النبي ﷺ فسلمن عن ذلك فأرسل إلى عائشة رضي الله عنها فقالت إذا جاوز الختانان فقد وجب الغسل فقال عمر رضي الله عنه عند ذلك لا أسمع أحداً يقول الماء من الماء إلا جعلته نكالا قال الطحاوي فهذا عمر رضي الله عنه قد حمل الناس على هذا بحضرة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم ينكر ذلك عليه منكر . قلت وهذا أصرح شيء وأفواه في أن الأمر كما في حديث عائشة رضي الله عنها وأن حديث الماء من الماء منسوخ ومع ذلك يتسلسل النقل عن عثمان أنه كان يختار حديث الماء

من الماء فالذى ينبغي أن نحمله على أنه قبل إجماع أهل الحل والعقد وأما بعده فلا ينبغي تلك النسبة إليه كما وقع في الفتح ولذا عده الترمذى فيمن أوجبوا الغسل بالمجاوزه وأخرج الطحاوى أيضاً قال اجتمع المهاجرون أنه ما أوجب عليه الحد من الجلد والرجم أوجب الغسل أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم فعد عثمان رضى الله عنه أيضاً منهم (١).

وعبارة المصنف رحمه الله تعالى مع التكرار في الموضعين توهم أنه ذهب إلى إيجاب الغسل من الإنزال دون المجاوزة ولذا الآن في الكلام فقال مرة الغسل أحوط وأخرى الماء أنتق ويمكن أن يؤول قوله إن الأحوط لا ينحصر في الاستحباب بل يطلق على الواجب أيضاً عند تعارض الدليلين يعنى إذا تعارض الدليلان فاخترت الوجوب احتياطاً مثلاً صدق قولك إنك اخترت الأحوط على الواجب أيضاً وأما إذا يحمل قوله على الحكم أى حكم الغسل أحوط يعنى الأحوط له أن يغتسل وإن لم يغتسل لأبأس لأن الواجب فيه الوضوء لا غير فحينئذ لا يكون لقوله وجه ويخالف الإجماع قلت : وإن فرضنا أنه الآن الكلام واختار استحباب الغسل فلعله أول قوله **وعليه** إذا جاوز الختان الختان أنه كناية عن الإنزال لخروج الماء بعدها في الأغلب وحينئذ لا يكون الحديث المذكور عنده صريحاً في إيجاب الغسل بالمجاوزه فقط وإذا لم يقم عنده دليل على إيجاب الغسل بمجرد المجاوزة الآن في الكلام وقال الغسل الأحوط ولذا لما أراد أن يخرج حديثاً يدل على عدم وجوب الغسل بالمجاوزه بوب عليه كما سيأتى « باب غسل ما يصيب من فرج المرأة » ونظره إلى إخراج الأحاديث كما ترى إلا أنه أراد أن لا يفصح بمراعاة احتياطاً ولكنه وجه الناظرين إليه فقط فإن الموضع مشكل فأراد أن يخرج مادته من الأحاديث ومن أسماء الصحابة الذين ذهبوا إليه ويشير إليه فقط ولا يتكلم بشئ ثم وإن روى عند مسلم في هذا الحديث « وإن لم ينزل » صراحة لكنه ليس على شرطه ليكون عليه حجة وما كان على شرطه يصلح أن يجعل كناية عن الإنزال مع نقل الاختلاف فيه فهذا وجه ما ذهب إليه البخارى واختياره لو كان اختاره والله أعلم بالصواب .
والحاصل أن المسألة منفصلة وإنما ذكرته بحثاً فقط ليظهر وجه ما للبخارى مع ورود هذه الصرائح في الباب .

(١) قلت وقد جاء الاختلاف في هذه المسألة بنحو آخر أيضاً وإن كان هو أيضاً قبل هذا الإجماع إلا أنى أردت التنبيه عليه فقط فقد أخرج الطحاوى عن أبى صالح قال سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه يخطب فقال إن نساء الأنصار تفتن أن الرجل إذا جامع فلم ينزل فإن على المرأة الغسل ولا غسل عليه وأنه ليس كما أفنن وإذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فدل على أن الحديث الماء من الماء كان عندهم في الرجال المجامعين لا في النساء المجامعات وأن المخالطة توجب على النساء الغسل ولو بدون إنزال فلا نزال شرط للغسل في الرجال فقط قلت إذا كان تحقق الإنزال فيهن عسيراً أوجب عليهن الغسل بالمجاوزه فقط عند القائلات به بخلاف الرجال فإن ذاك الإنزال فيهم أظهر فأدير الغسل عليه فإذا لم يمت لا يجب عليه الغسل والله تعالى أعلم .

کتاب الحيض

والحيض دم معروف حدده فقهاؤنا ولا تحديد فيه في الخارج وإنما يختلف باختلاف الأمصار والأعصار ولذا ذهب مالك رحمه الله تعالى إلى أنه أمكن أن يكون ساعة أيضاً وإنما وقته في باب العدة فقط ولم يرد في هذا الباب من المرفوع شيء ولو بإسناد ضعيف ومر عليه الزيلعي رحمه الله تعالى في تخريج الهداية فلم يأت إلا بالمأكبر (وهو رفيق للحافظ زين الدين العراقي رحمه الله تعالى وكان يصنف في هذه الأيام تخريج الأحياء والزيلعي رحمه الله تعالى تخريج الهداية وكان يرافق أحدهما الآخر فإذا ظهر أحدهما بحديث نادر أرسله إلى الآخر ليستفيد منه في تصنيفه وظي أن الزيلعي رحمه الله تعالى أحفظ من الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى وقد صنف الحافظ رحمه الله تعالى فتوح الباري في اثنين وعشرين سنة وصنف العيني رحمه الله تعالى في شرحه في عشرة سنين) وصرح ابن العربي رحمه الله تعالى أنه لا توقيت فيه وكنت أتمنى أن أرى مثله من قلم حنفي أيضاً إلا أني مع التتبع الكثير لم أر أحداً صرح به ثم ذكر ابن العربي رحمه الله تعالى أنه صنف رسالة مستقلة في هذا الباب إلا أنها ضاعت منه في سفر فلم يقدر على جمعها ثانياً أما في هذا العصر فلا توجد غير رسالة البركلي وهو معاصر لصاحب الدر المختار إلا أنها لا شتمها على الأغلاط ود انقطعت الفائدة عنها لأن المصنف رحمه الله تعالى ذكر في خطبتها أنه جمع هذه الرسالة من كتب مملوءة بالأغلاط فاجتهد في تصحيحها ومع ذلك بقيت فيها أغلاط كثيرة وقد راجعت تلك الرسالة وجدت فيها أغلاطاً كثيرة وشرحها ابن عابدين وأتبع الماتن فاحتوى شرحه أيضاً على الأغلاط ونعم ما فعله المالكية حيث وقته في باب العدة أما في معاملة بيتها وصلاتها وصيامها فاعتبروا فيها رأيها وموضوعها إليها والحاصل أن دم الحيض غير موقت شرعاً وعرواً وليت الحنفية كتبوا مثله ولكن :

ماكل مايتمی المرہ یدرکہ تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

وهكذا الأمر في مدة الحمل فإنها أيضاً غير موقّعة فقد تمتد إلى عشرة سنين لأجل المرض مع أن فقهاءنا صرحوا أن أكثر مدة الحمل سنتان ولم يكتب أحد منهم أنها مدة طبيعية وأما بالعوارض فيمكن أن تزيد عليها فلو كتبوه لاسترحنا وكان ينبغي للفقهاء أن يرجعوا إلى الأطباء في مثل هذه الأمور فإن لكل فن رجالاً ثم إنه تحديد اجتهدى لا تحديد شرعى والأصل فيما لم يرد فيه التحديد أن يرسل على حياها ولا يقدر كما في أصول الفقه أن نصب الحدود والمقادير لا يجوز بالقياس

ومرادهم من الحدود والمقادير كعدد الركعات ونحوها دون الحدود التي هي زواجر أو سواتر على اختلاف الرأيين وعليه جرى السرخسي رحمه الله تعالى في تحديد العمل الكثير والقليل والماء القليل والكثير فقوضه إلى رأى المبتلى به وهكذا فعل في أجل السلم وتعريف اللقطة فأحاله على رأى المبتلى به وإن حدده أصحاب المتون .

ثم الأصل وإن كان هو التفويض إلا أن نظام العالم لا يستوى إلا بالتقدير فإن كثيرا من العوام ليس لهم رأى ولا ينفع فيهم التفويض أصلا فيحتاج إلى التحديد لا محالة فالتحديد من المجتهد فيما لم يرد به الشرع إنما هو لقضاء حوائج الناس كما قالوا في مسألة الطهر أنه لا حد لاكثره ومع ذلك حدوده عند نصب العادة في زمن الاستمرار وفي هذه المسألة ستة أقوال لمشاغنا والمختار عندي أنها تخرج من عدتها في ثلاثة أشهر ويحسب شهرها عن طهر وطمث وهكذا في ممتدة الطهر حيث ليس لها حيلة على مذهبنا إلا بالتربص ثلاثة قروء ولا شك أنه معتضد بالنص فإنها مطلقة وهذه عدتها بالنص إلا أن طهرها إذا امتد وضاق عليها أمرها ألجأنا إلى الإفتاء بمذهب مالك رحمه الله تعالى فكما أنهم اضطروا إلى التحديد في هذه المواضع لئلا تتعطل عن حوائجها كذلك اضطروا إلى تحديد أقل الحيض وأكثره وإن لم يتوقت في الخارج والحاصل أن المجتهد في هذا التحديد مجبور ومأجور بل أهنتهم عليه حيث أخرجوا مخرجا وسبيلا للخلاف وخلصوهم عن المضائق ولعلك مانسيت ما كنت ألفت عليك في كتاب العلم أن الحديث أيضا قد يحتاج إلى الفقه في بعض الملاحظ وهي أمثال هذه فإنه لا يكفي لك فيها الاقتصار على الحديث ولا يسع لك قطع النظر عن الفقه فالفقه لا يتم بدون الحديث لأن المرء إذا مر بالحديث وجال نظره فيه وفهم مداركه ومعانيه استقر على الفقه وسكن قلبه حيث لم يجد رأيا محضاً غير مستند إلى دليل سماوى وكذلك الحديث لا يستقر مراده ولا ينقطع احتمالاته بدون المراجعة إلى أقوال العقهاء ومذاهب الأئمة فإذا أدراها وأمعن النظر فيها تبين له الوجوه ولم يبق له فيما سواها مسامح فالفقه يحتاج إلى الحديث في نفسه والحديث يحتاج إليه للعمل وهكذا القرآن يبقى معلقاً بدون الرجوع إلى ألفاظ الحديث وأعني بالتعليق أن النظر لا يزال يتردد فيه ولا يقنع بشيء حتى إذا رجع إلى الحديث استقر وسكن وهذا لأن اللغة لم تتكفل إلا ببيان المعاني الموضوعة له دون مراد المنكلم وهو ربما يتعسر تحصيله في كلام الناس فكيف بالكلام المعجز والكلام كلما ارتفع تحمل الوجوه واحتمل المعاني ولذا قال تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) وهذا أمر وراء التيسير والقرآن يسير ومع ذلك عسير انقضى به ظهر الفحول ومعنى يسره قد بيناه ثم إن الأمر إن كان كما سمعت آتفا من

أنه لا تحديد فيه لا في الخارج ولا في الحديث وإنما التحديد فيه ضرورة بالاجتهاد فأبو حنيفة رحمه الله تعالى أسبق فيه من الكل وعنده في ذلك إشارات وعبارات من النصوص كما في حديث أخرجه الترمذي في خطبة النبي ﷺ في أبواب الإيمان ص ٨٦ ج ٢ وفيها فتمسك إحدا كن الثلاث والأربع لا تصلي اه وتمسك منه الطحاوي (١) في مشكله وما عند ابن ماجه وفيه زيادة وفي الخارج أن النبي ﷺ لم يكن يضاجعن إلى ثلاثة أيام ثم يضاجعن بعد أن تترن وهذه كلها تنزل على مذهبنا لأنه لم ينزل فيه عن الثلاث .

ولنا أثر أنس رضي الله عنه صححه في الجوهر النقي وإن تأخر عنه البيهقي وأثر عثمان بن العاص عند الدارقطني وأورد علينا الشافعية أن الشهر إذا لم يخل عن طهر وطمث وتكرر الطمث في الشهر نادر فيلزم على مذهبكم أن لا يستقيم الحساب فإن أقل الطهر خمسة عشر اتفاقا بيننا وبينكم فلو كان الطمث أكثره عشرة أيام يلزم أن يبقى خمسة أيام من الشهر مهملا غير محدود في الطمث ولا في الطهر بخلافه على مذهبنا حيث قسمنا الشهر عليهما فجعلنا النصف للطمث والنصف الآخر للطهر أقول أما أولا فعن الإمام كما في النهاية أن أكثره عشرة وأقل الطهر عشرون يوما فيستقيم الحساب على مذهبنا أيضا وأما ثانيا فلأن أقل الطهر ليس عندنا خمسة عشر يوما مطلقا بل هو عشرون يوما في بعض الصور كما في المستحاضة المبتدأة فيستقيم الحساب ولو في الجملة وأما ثالثا فلأن تكرر الطهر وإن كان نادرا إلا أنه ليس معدوما محضا فينبغي النظر إليه أيضا وفي المواهب اللدنية إسنادا أن الله سبحانه لما أهبط حواء أخبرها أنها تحمل كرها وتضع كرها وفي آخره ولاد ميتتها في شهر مرتين ومع هذا ذهبوا إلى أن التكرر نادر وفي إسناذه سنيد وهو من القدماء ومفسر للقرآن وهذه الرواية عند ابن كثير أيضا إلا أنه ليست في آخره تلك الزيادة وحينئذ يمكن أن يكون بناؤه على تكرر الحيض وإن كان نادرا ثم إهم تمسكوا من قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض فعدتهن ثلاثة أشهر حيث حوسب فيه الشهر عن طهر وطمث وإذا كان أقل الطهر خمسة عشر بالاتفاق فالباقي للطمث لا محالة وهو خمسة عشر وبنائه على تكرر الطمث بعيد لأنه نادر قلت نعم بناؤه ليس على التكرر إلا أنا علمنا من عاداتهن أن طهرهن في الشهر يكون أغلب من الطمث غالبا كما في حديث حمدة حيث عد طمثها ستة أو سبعة وهكذا هو المعروف في

(١) قال الطحاوي بعد سرد الحديث المذكور ولانعلم شيئا روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مقدار قليل الحيض غير ما ذكرنا فكان هذا مما قد دل على مقداره وأنه أيام وليال وأوجب القول به وترك خلافه والله أعلم وإياه نسأله التوفيق - ص ٣٠٦ ج ٣

عادات النساء طهرهن يكون غالبا على أيام حيضهن ولما كانت عاداتهن مختلفة جمع القرآن الحيض والطهر في الشهر تخميناً (١)

قوله : « فلا تقربوهن » واعلم أنه قد مر مرارا أن أنظار الأئمة ربما تختلف في أخذ مراتب الآية فيأخذ واحد مرتبتها العليا وآخر مرتبتها السفلى ويتحير فيه الناظر فيزعم أن هذا وافقها وهذا خالفها والامرأهم يتحرون العمل بها أجمعون ويحتدون فيها بما يستطيعون إلا أنه تختلف أنظارهم في المراتب والأصوليون وإن بحثوا عن العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ولكنهم لم يبحثوا في مراتب الشيء وكان لابد منه فقالوا : إن العموم والخصوص يجري في الأفراد والآحاد والإطلاق يكون في التقادير وأوصاف الشيء. والمراتب بمعزل عنهما. وظاهر الآية الأمر بالاعتزال مطلقا وهو عين ما كان يفعله اليهود ووجه التفصي عنه أن في الاعتزال مراتب وهي بحملة فصلها الحديث ولذا قال النبي ﷺ بعد نزولها افعلوا كل شيء إلا النكاح فمن حامل حملها على الجماع والاتقاء عن موضع الطمث خاصة ومن حامل حملها على الاستمتاع بما دون السرة إلى الركبة لأن حريم الشيء في حكمه فجعل موضع النجاسة وما يتبعها في حكم واحد وكلاهما نوع من الاعتزال ومرتبة منه أما أن المراد في النص أي قدر منه وأي مرتبة فאלله ورسوله أعلم وسيجيء تحقيق المسألة في بابه .

قوله : « يطهرن » قرىء بالتخفيف والتشديد والحنفية يعدون القراءات كآليات المستقلة فيأخذون منها أحكاما فحملوا قراءة التشديد على تصرم الدم لأقل من العشرة لأن التطهر بفعل بمعنى تحصيل الطهارة من فعله وهو الغسل وحملوا قراءة التخفيف على تصرم الدم على العشرة فإنه طهر لا يزم فيحصل الطهور بأمر سماوى بدون صنعه وقالوا إنه يجامعها في الصورة الأولى بعد الاغتسال لأن الدم ينقطع مرة ويذر أخرى فيحتمل العود فلا بد أن يعتضد الا بقطاع بالاغتسال بخلاف الصورة الثانية فإنه إذا انقطع على أكثر مدته فلا خشية لعوده وتطهر حسا فيجوز الجماع بدون الاغتسال

(١) قلت كيف تستقيم الآية على مذهبهم مع أن المعروف في عاداتهن هو التوسط في الحيض وقتها تكون امرأة تبلغ دمها إلى خمسة عشر فإن كان حمل الآية على تكرار الحيض بعيداً لأنه نادر فحمله على خمسة عشر أيام أبعد منه بعين هذا البيان لأن تكرار الحيض ليس بأندر من فرض الدم إلى خمسة عشر ثم إن ساغ لهم استيعاب الشهر بأخذ الأكثر من جانب والأقل من جانب فلم لا يجوز لنا أن نأخذ أكثر الحيض من جانب وأكثر من الأقل في جانب آخر وإنما لم نأخذ بالأكثر مطلقاً في الجانب الآخر لأن أكثر الطهر لا حد له فلا بد أن نأخذه أكثر من الأقل لأن الاختصار على أقل الطهر أيضاً نادر كما علمت من حديث حمته أن أيام طهرهن تكون أغلب على أيام حيضهن فإن كان أخذ الأكثر من الأقل بعيداً في نظر المحاسب فهو أقرب في نظر الباحث عن الواقع واتباع الواقع أبرئ وعاليه ورد القرآن والحاصل أن الفصل فيه مشكل كيف ولم يرد فيه تحديد من جانب الشرع وإنما الأمر إلى عاداتهن وهي مختلفة بحسب عداهن .

قيل إن أباحيفة رحمه الله تعالى تفرد في إباحة الجماع بلا غسل لأن القرآن يدل على أن الإتيان إنما يباح له بعد الاغتسال فقال فإذا تطهرن أي اغتسلن فأتوهن من حيث أمركم الله فقلت والجماع وإن كان جائزاً بدون الاغتسال لكنه يستحب لها أن تغتسل ثم يجامعها زوجها ويجب الغسل للصلاة إجماعاً فانها غير طاهرة حكماً وإن طهرت حساً وحينئذ جازى أن أقول إن المراد من التطهر في النص هو التطهر بنحويه ومعنى قوله فإذا تطهرن أي وجوباً تارة واستحباً أخرى فأتوهن الخ وذلك عندي واسع في اللغة ولا بدع عندي في إدخال مسمى واحد وحقيقة واحدة تحت لفظ وإن اختلفت صفاته من الخارج كالاستحباب والوجوب فإن هاتين صفتان تعرضان للحقيقة من الخارج مع بقائها في الصورتين فإن الصلاة حقيقة واحدة ولا اختلاف في حقيقتها بين الفريضة والنافلة فإنهما صفتان لها بالنظر إلى حقوق الأمر وعدمه وحينئذ لا ضير في إدخال النوعين تحت لفظ واحد وقد فصلناه في رسالتنا فصل الخطاب بما لا مزيد عليه وبالجمله الأقرب عندي أن القرآن إذا لم يتعرض إلى أقل الحيض وأكثره كما كان غير متعين في الخارج فلا يبنى الأحكام على أقله وأكثره . فالذي ينبغي أن يشترط الغسل للجماع ولا بد نعم إن قام دليل للمجتهد من الخارج على أن الدم لا يتجاوز من العشرة فله أن يجيز به قبل الاغتسال لطهارتها حساً ولكن المستحسن للقرآن هو الإطلاق لأنه ينزل بما هو مطلوب وللمجتهد هو التفصيل لأنه يبحث عن الفروع

وتفصيله أن القرآن علق الأمرين الأول هو الطهارة الحسية وهو المشار إليه بقوله حتى يطهرن والثاني الاغتسال وهو المذكور بقوله فإذا تطهرن وكان أصل الكلام هكذا فإذا طهرن وتطهرن فأتوهن من حيث النخ وإنما حذف أحد الفعلين اختصاراً لدلالة ما قبله عليه وإنما راعى الأمرين لأن من عادة النساء أنهن لا يطمأنن في أنفسهن في ظهورهن ما دمن لم يغتسلن ولا يزال يبقى لهن التردد في عود الدم وإن كان انقطع على عادتهن فإذا اغتسلن فطمأنن إليهن قلبهن فكم أن الطمأنينة في الخارج لم تحصل لهن إلا بعد الطهر السماوي والاختيارى كليهما كذلك القرآن أخذ بمجموع الأمرين على وفق ما في الخارج فهذا الذي مشى عليه القرآن يعنى على الإيهام والإجمال بدون عناية إلى تفصيل بين الأقل والأكثر وبدون تفصيل في البناء عليهما تم جاء المجتهد وقسم هذين الأمرين وقال إن الدم إن تصرف لاكثر مدته فالدخيل في أمر جماعها هو الطهارة السماوية فقط فيباح له الجماع بمجرد انقطاعه وإن تصرف لأقل منه فالدخيل هو الطهارة الاختيارية أى الاغتسال فلا يجوز الجماع إلا بعده فينبغى إطلاق القرآن في صورة الإطلاق ويفوض التفاصيل إلى الاجتهاد فإن القرآن أطلق في الاغتسال لأنه لم يتعرض إلى الأقل والأكثر لعدم تعيينه أو تعسره في الخارج فإن علم المجتهد من تجربته أن الدم لا يتجاوز من العشرة فله أن يخصص هذا الجزئى من اجتهاده

لا يحكم النص وهذا معنى صحيح لا يخالفه النص أصلاً نعم لو قلنا إن القرآن شرط الاغتسال فيما تصرف الدم على الأكثر أيضاً لخالفه وناقضه ألبتة ولكنك سمعت أننا أن القرآن لم يؤم إليه أصلاً وإنما جاء على عادتهن في الخارج من اعتبار الأمرين .

وهناك أمر آخر يعلم من كتاب الناسخ والمنسوخ^(١) عن الطحاوي أن الفرق بين العشرة وبين مادوسها إنما نقل عن الإمام الأعظم رحمه الله تعالى في حق الرجعة خاصة فالمطلقة إذا انقطع دمها لأقل من العشرة وأدركت وقت الاغتسال والتحريم انقطع حق الرجعة عنها وليس للزوج أن يراجعها بعد مضى القرء الثالث إذا انقطع لاقطها في الصورة المذكورة فهذا الفرق إنما كان في حق الرجعة خاصة ثم انتقل إلى الصلاة وغيرها أيضاً ولا ريب أن الطحاوي أعلم بمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه تحصل فقه بثلاث وسائل فكان ينبغي أن يعتمد عليها ولكن لا أعتمد على تلك النسخة لاشتهار المذهب بخلافه نعم إن ثبت من طريق معتبرة فيكون له وجه ثم إنهم قالوا إنه إذا انقطع دمها لأقل من عشرة أيام لم يحل وطؤها حتى تغتسل ولو لم تغتسل ومضى عليها أدنى وقت الصلاة بقدر أن تقدر على الاغتسال والتحريم حل وطؤها وهذا يشعر بأن مدة الغسل عندهم معدودة في زمان الحيض ومثله ما قالوا في باب الرجعة أن دمها إذا انقطع لعشرة أيام انقطعت الرجعة وإن لم تغتسل وإن انقطع لأقل منها لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة فلت وإنما أخذوه من هذه الآية فإذا تطهرن فأتوهن الخ فإنه اعتبرت فيها مدة التطهر من زمان الحيض وأبيح الجماع بعده إلا أنهم لا يفصحون بأن مسائلهم تلك مأخوذة من القرآن فعليك أن تتفكر فيه لينجلي لك الحال .

ومن ههنا اندفع ما عرض لابن رشد من عدم الارتباط بين الغاية واستئناف فقال إن مثله كمثل قولنا لا أعطيك درهما حتى تدخل بيتي فإذا دخلت المسجد فلك كذا فالغاية غايرت الاستئناف وكذا الاستئناف يغيرها والصحيح من الكلام أن يقال فإذا دخلت بيتي الخ لاتحادهما فيه وحاصل الجواب أن معنى قوله حتى يطهرن الخ أي حتى يطهرن ويطهرن فإذا تطهرن وطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فأخذ أحد الفعلين من المعطوف عليه . وحذف مقابله من المعطوف ليكون ذكر الآخر قرينة على حذفه من المعطوف عليه فحصل الارتباط في غايته والجواب الثاني أن قوله فإذا تطهرن لا يتعلق عندى بالغاية بل يتعلق بصدر الكلام أي لا تقربوهن فإذا

(١) وهو لأبي جعفر النحاس الشافعي تليد الطحاوي وكان معاصراً لابن جرير المفسر وكان ابن جرير في مصر وأبو جعفر في بغداد كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز

تطهرن فأتوهن الخ ويقال له الطرد والعكس في مصطلحهم فاعلمه (١).

باب كيف كان بدء الحيض

يعنى به بدء هذا الجنس وإنه كيف ظهر في الدنيا من كتم العدم ولا يختص بأول أمره فقط كما مر ، فصلا في شرح قوله بدء الوحي وفي رواية قوية أن نساء بني إسرائيل كن يذهبن إلى المساجد فأخذن في التشوف إلى الرجال فمنعن عن المساجد فألقى عليهن الحيض عقوبة لهن وعلم منه أن منع

(١) قالت : وقد كنت في سالف من الزمان كتبت في تلك الآية تذكرة حين أشكل على قوله فاعتزلوا النساء الخ فإنه عين ما كان اليهود يفعلونه ثم لما رأيت قوله اصنعوا كل شيء إلا النكاح ازدادت مرضا إلى مرضى لأنه نقيض ما يتبادر من الآية فلم يكن التفسير يلتزم بالآية في الظاهر وليست تلك التذكرة عندى حاضرة الآن وحاصلها كما أحفظ أن الله سبحانه صدر قوله بأن المحيض « أذى » أى فلا يعامل معه إلا ما يعامل مع الأذى وهو الاجتناب والاعتزال عنه فقط لا كما كان اليهود يفعلونه من المشاركة مطلقا فإنه تعمق وحمق ولا كما نسب إلى النصارى أنهم كانوا يخالطونهن في تلك الأيام فلا يعاملون معه ما كان ينبغى أن يعامل مع الأذى فهؤلاء كانوا يشددون في أمره فوق ما أراده الشارع وهؤلاء كانوا يستخفون بما أمرهم الله سبحانه فكانهم كانوا على طرفي نقيض ، ويجب في مثل هذا الموضع رعاية الطرفين ولا يوفى حقه إلا القرآن فقال إن المحيض لا يزيد على كونه أذى وإذا كان كذلك فعاملوا معه ما يعامل مع الأذى وهو الاعتزال لا غير ولذا قال النبي ﷺ جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شيء إلا النكاح لأن الأذى حقه أن يجنب عنه فقط دون ترك البيوت ففي قوله أذى رعاية اليهود فانهم كانوا يشددون في أمره كل الشديدي وفي قوله « فاعتزلوا » رعاية لجهة النصارى لأنهم كانوا هونون فيه كل التهوين فهداهم القرآن إلى ما كان ينبغى وما لا يذم ولا ريب في أن المطلوب هو الاعتزال وعدم القرب كما عند أى داود عن عائشة رضى الله عنها قالت كتبت إذا حضت نزلت عن المئال على الحصر فلم تقرب رسول الله ﷺ ولم ندن منه حتى نظرت انتهى ولكن الغرض من أمر الاعتزال هو النهي عن الجماع أو ما يقرب ، فأشار إليه بقوله فاذا تطهرن فأتوهن ومعلوم أنه لم يبع في آخرها إلا ما كان نهى عنه في أولها وإلا فالظاهر « فاذا تطهرن فاقربوهن » ليناسب قوله ولا تقربوهن ولأنه أشار بالنهي عن القرب أولا والإباحة بالجماع آخرًا أن المقصود الأصلي من نهى القرب هو هذا ولو قال لا تحامعوهن لم يلتزم مع قوله هو « أذى » في الأول وقوله « فاعتزلوا » في الآخر مع أنه مطلوب كما علمت ولعميت فيه إشارة إلى الاستمتاع بما دونه من حاق الصر مع أن القرآن لا يأخذ في التعبير إلا بما يكون أعلى رارصى للرب وأبعد عن المأثم فلا يأمر أحدا أن يرعى سارحته حول الحى ورعايه الأطراف وإحاطة الجواب مع بيان الحقيقة سواء سواء والاياء إلى المقصود كما هو بحيث لا يبنى فيه إيهام للعامل ومجال للمجادل بما يعجز عنه الشرع وإنما هو شأن خالق القوى والقدر .

النساء عن المساجد سنة ماضية والبخاري لم يبال بهذا الحديث وأخذ من قوله هذا شيء. كتبه الله على بنات آدم أنه من الابتداء وليس بدؤه من نبي إسرائيل ولم يوفق بينهما أن بدأه وإن كان من بدء الزمان إلا أنه ألقى على نبي إسرائيل قهراً فزيد فيهن شيئاً نعمة والله تعالى أعلم.

قوله : «سرف» هذه قصة حجة الوداع وأنا أبكي لخفاة فوات الحج.

قوله : «نفس» قيل المجهول في الولادة والمعروف في الحيض وقيل لافرق بينهما.

قوله : «غير أن لا تطوف» الخ والسعي يترتب على الطواف فلا تسعى أيضاً (١)

قوله : «وضحي» وحمله محمد رحمه الله تعالى في الموطأ على دم التمتع لأنهن كن متمتعات والراوى

لا يبحث عن المعاني الفقهية ولا يراعيها وإنما يرى صلوح اللغة فقط.

قوله : «بالقر» قيل الأزواج كن تسعاً وكيف جاز عنهن بقرأ ولقائل أن يقول إنه اسم جنس يجوز إطلاقه على البقرتين أيضاً وعند النسائي بقرة بناء الوحدة قلت وحينئذ غرض الراوى بيان الشركة في البقرة بدون التعرض إلى جميعهن أو بعضهم فلا يرد أنه ثبت شركة جميعهن برواية النسائي وهذا كالألف واللام للجنس والاستغراق فإن معنى قوله الحمد لله على الأول أن جنس الحمد لله لا لغير الله فمحط الفائدة في جانب الخبر بخلافه في الثاني فإنه يكون في المبتدأ ويكون الإيجاب والسلب فيه يعنى جميع أفراد الحمد لله تعالى دون بعضه فلم تظهر فائدته في جانب الخبر وقد بينا الفرق بينهما تفصيلاً في المقدمة.

واتفق أهل اللغة أن التاء في أسماء البهائم للوحدة دون التأنيث لكن الأولى في إرجاع الضمير أن يراعى اللفظ أيضاً وفي الكشف أن قتادة لما ورد الكوفة دعا الناس أن يسألوه عما هم سائلوه وكان أبو حنيفة رضى الله عنه إذ ذاك صغيراً فقام وقال إن نملة سليمان كانت ذكراً أم أنثى؟ فسكت فقال أبو حنيفة رحمه الله إنها كانت أنثى لقوله تعالى قالت نملة قلت تأنيث الفعل فيه لأجل

(١) ويترشح من تعليل شارح الوقاية أن نهى الحائض عن الطواف لكونه في المسجد والحائض لا تدخل المسجد والصواب أن الطواف لو كان من الخارج لم يحز لها أيضاً فالتعليل به غير سديد وشارح الوقاية هو صدر الشريعة وجده البرهان وإليه نسب المحيط البرهاني والذخيرة أيضاً من تصانيف قبيلته ولذا يقال له بيت الفقه غير أن أكثر اشتغال صدر الشريعة كان بالمنطق حتى أنه صنف فيه رسالة سماها تعديل المنطق رد فيها على ابن سينا وأراد قطب الدين أن يناظره مرة فأرسل إليه تلميذه مبارك شاه الذى هو شيخ للرجاني ليأتى عن أخباره فلما بلغه وجده يعلم كتاباً في المنطق يرد عليهم ويحجب عنهم فلما رأى مبارك شاه أنه له شأننا في المنطق كتب إلى شيخه أن لا يقصد إليه فإنه يفضحه - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز -

اللفظ فقط فلم يلزم كونها أثنى ولم أجسد أحدا من النحاة يوافق الإمام في تلك المسألة غير ابن السكيت

قوله : « الحائض » قال الزمخشري إنه بدون التاء للسن وبها لمن كانت تحيض في الحالة الراهنة وهكذا الحامل والمرضع

قوله : « مجاور » أي معتكف وهذا لغة مختصة بأهل المدينة

باب قراءة الرجل في حجر امرأته — هكذا المسألة عندنا وفي قاضيخان أنه يكره قراءة القرآن عند الجنائز قبل الغسل وحوالي النجاسة وليس هكذا في الحائض فإن نجاستها مستورة تحت الثياب

قوله : « فتمسكه بعلاقته » والمسألة عندنا أن ثوب اللابس في حكم اللابس والذي على القرآن فهو في حكمه فيجوز مسه من ثوب منفصل أو غلاف منفصل إذا لم يكن مشرزا فهذه المسائل أقرب إلى مذهب الحنفية وفي إسناده الفضل بن دكين وهو اسم أبو نعيم وقد وقع في إسناده مسلم أبو نعيم فقط فلم يعرفه بعض الطلبة وهو الفضل بن دكين كما في إسناده البخاري فاعلمه

باب من سمي النفاس حيضا

قال الشارحون إن المراد منه مجرد بيان جواز إطلاق الحيض على النفاس وبالعكس ولما ورد في الحديث إطلاق النفاس على الحيض استفاد منه المصنف رحمه الله تعالى أنه يصح إطلاق الحيض على النفاس أيضاً وإلا فالظاهر في الترجمة أن تكون « سمي الحيض نفاسا » لما في الحديث إطلاق النفاس على الحيض دون العكس وقيل إن في الترجمة تقديم وتأخيرا فالنفاس مفعول ثان و « حيضا » مفعول أول وكان أصل العبارة هكذا « من سمي حيضا النفاس » كما في الحديث قلت وهل يجوز أن يكون المفعول الأول نكرة والثاني معرفه فقل نعم كما في حاشية المغنى

كأن سيئة من بيت رأس يكون مزاجها عسل وماء

وأقول إن المصنف رحمه الله تعالى لا يريد بيان اللغة فقط بل يريد أن النفاس هو دم الحيض خرج بعد انفتاح فم الرحم لأن الحائض إنما لا تحيض لانسداد فم الرحم فإذا خرج الولد انفتح فم وتنفس بالدم فالنفاس هو دم الحيض كان محتبسا في الرحم لأجل المانع فإذا زال المانع درّ دفعة وتلافي الطبع ما فاته كما ترى في النوم فأبك إذا سهرت أو أرقت يوماً ثم غلب عليك النوم فربما تنام أزيد مما كنت تعتاده تلافيا لما فات وذكر بعضهم نكته وهي أن الدم إنما يصير غذاء للولد بعد أربعة أشهر وبحساب عشرة في كل شهر يحصل أربعون يوما وهو أكثر مدة النفاس ويتفرع على هذا التحقيق أن الحامل لا تحيض وإليه تشير قواعد الشرع لأنها لو كانت تحيض كما

ذهب إليه الشافعي ينبغي أن ينعدم من الشرع باب الاستبراء فإن الشرع جعل الطمث أمانة لبراءة الرحم وإذا أمكن الحيض من الحامل أيضا لم يبق إمامة للبراءة فيلزم أن ينعدم هذا الباب رأسا قلت وقد تحقق عندي أن الحامل أيضا تحيض إلا أنه لا ينبغي أن يعتبره الشرع لندرته وقلة وقوعه جداً ثم من العجائب أن العلوق عند الفقهاء لا يكون إلا واحداً كما قالوا في التوأمين ويمكن العلوق على العلوق عند جالينوس فكان ينبغي للفقهاء أن يستشيروا في هذه الأمور الأطباء لأنهم أعلم بموضوعهم ولكل فن رجال وإنما تنبئت لهذا الشرع بما علقه ابن بطال على الترجمة الآتية « قول الله عز وجل مخلقة وغير مخلقة » — فإنه فهم منها أن دم الحيض إذا صار غذاء للولد فكيف تحيض الحامل ولذا قال إن غرض البخاري بإدخال هذا الحديث في باب الحيض تقوية مذهب من يقول إن الحامل لا تحيض فمن هنا انتقل ذهني إلى أن المراد من هذه الترجمة أيضا هو النقوية بمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما علمت تقريره

قوله : « ثياب حيضتي » ويستفاد منه أن النساء كن يعددن الثياب لحيضهن أيضا وكانت ثيابهن لعامة الأحوال على حدة

باب مباشرة الحائض

ذهب محمد وأحمد رضي الله عنهما إلى أنه يتقى موضع الدم فقط وقال أبو حنيفة ، أبو يوسف والشافعي رضي الله عنهم بالإجتناب عما دون السرة إلى الركبة وهو ظاهر النص « فاعتزلوا النساء في الحيض » يعنى هو أصدق وأكثر تناولا لمراتبه على مذهبنا وهو سنة رسول الله ﷺ في عامة الأحاديث كما عند أبي داود أن النبي ﷺ كان يأمرهن بالاتزار ثم يباشرهن أما ما رواه أبو داود في حديث أنه « قال أدنى منى فقلت إني حائض فقال وأن اكشفتي عن فخذي فكشفت فخذي فوضع خده وصدره على فخذي وحيئت عليه حتى دفىء ونام » فإنه سنده ضعيف على أن المراد من الكشف هو الكشف عن الثوب الزائد ولا يتعين في الكشف عن البدن وبه أجاب النبي صلى الله عليه وسلم سائلا حين سأله عما يحل له من زوجته فقال لك ما فوق الإزار رواه ابن ماجه بإسناد حسن وهو الأحوط وهو غير خفى أما قوله اصنعوا كل شيء إلا النكاح عند مسلم فيخصص عموم هذه الأدلة ويبقى شيوعه فيما سوى تحت الإزار لأن عموم الكل في هذا الموضع عموم غير مقصود والعموم إذا كان غير مقصود فهو ضعيف جدا كالعموم في قوله تعالى وأوتيت من كل شيء مع أنها لم تكن أوتيت من شيء واحد كله وكيف بكل شيء أو يقال إنه كناية عن الاستمتاع بما تحت الإزار وإن كان سريحا في النكاح (١)

(١) قلت قد علمت من نظر الشيخ رحمه الله تعالى في إقامة المراتب مرارا فيمكن أن يقال أنه ينبى عن

باب ترك الحائض الصوم

وفيه خلاف الخوارج وإيس عداهم في أهل السنة ليعتد بخلافهم ونقل في الحكايات أن حواء عليها السلام أمرت أن لا تصلي في أيام حيضها فقاست الصوم عليها فعوتبت وأوجب عليها قضاؤه ولم أره رواية نعم رأيت أنها إذا دميت بعد نزولها في الدنيا سألت آدم عليه السلام عنه فأوحى إليه أنه عتاب وعندي هذا العتاب مخصوص بهذه الدار من ينزل فيه يعاتب بهذا العتاب ويبتلى به ومن يتركه مهاجرا إلى الله ويصعد إلى مأواه يخلص منه كما أن آدم عليه السلام حين أكل الحبة وأحس بحاجة الغائط نودي أن اهبط منه فإنه ليس بموضع الآلوات واذهب إلى مكان فيه ذلك ولم يكن يعلم قبله عورته فاطلع عليه بعده وأشار القرآن إليهما ثم الفرق بين قضاء الصلوات والصيام كما هو مذكور في الهداية .

واعلم أن الطهارة شرط للصلاة عند عامتهم وكذا صرحوا في الحج أن الطهارة في المناسك واجبة في بعضها وسنة في بعضها كستر العورة فإنه وإن كان فرضا في الخارج وفي عامة الأحوال إلا أنه من شرائط الصلاة وواجبات الحج فاتفقوا في اعتبار الطهارة في العبادتين قلت وقد تبين لي أنها معتبرة في الصيام أيضا ولم يتنبه عليه أحد فالعبادات كلها لا تتكامل إلا بالطهارة ومن أدخل فيها نقيصة انتقصت عبادتها وعليه قوله عليه السلام في الجنب «لا صوم له» وفي المحتجم «أفطر الحاجم والمحجوم» ثم لا يخفى عليك أن هذه النقيصة في النظر المعنوي دون نظر الفقيه فإنه يقتصر على أحكام الدنيا كالغنية في الصوم فإنه إبطار معنى لأنها أكل للحم معنى وإن لم يكن حسا والحاصل أن الحدث كما ينافي الصلاة كذلك ينافي الصيام أيضا وإن كان فرق بين جهتي المنافاة .

باب تقضي المناسك الحائض الخ

أباح المصنف رحمه الله تعالى للحائض والجنب أن يقرأ القرآن

موضع الدم وعمات تحت الأزار كليهما إلا أن الأمر بالاتقاء عن موضع الطمث أوكد وهذا كالفرق بين مباشرتهن في فوح حيضتهن وبعده كما عند أبي داود كان رسول الله ﷺ يأمرنا في فوح حيضتنا أن نذر ثم يباشرنا وكما عنده عن ابن عباس رضي الله عنه قال إذا أصابها في أول الدم فدينار وإذا أصابها في انقطاع الدم فنصف دينار فهذه الفروق كلها تبنى على إقامة المراتب وحيثما نقل من التوسيع في أمر الحائض كله يحمل على أنه كان عند عدم الفوران والحاصل أن الانقاء عن موضع الطمث أوكد مع أن المطلوب الانقاء عما تحت الأزار أيضا ثم هذا الانقاء في قوة الحيض أوكد وفي آخره أخف وبه تجتمع الأحاديث كلها

قوله : « وقال ابراهيم » وهو النخعي وفي قراءة الآية خلاف بين الكرخي والطحاوي وهما معاصران وأظن أن الطحاوي كان شيخا وهذا شرخا إذ ذاك فذهب الطحاوي إلى إباحة القراءة بما دون الآية لهما ومنع عنها الكرخي مطلقا قلت ولعل نظر الطحاوي أن التحدي لما لم يقع إلا بالآية فالإعجاز يكون فيها بخلاف المفردات فإنها مستعملة فيما بينهم أيضا فلا إعجاز فيها ولذا لم يقع التحدي بها على أنا لو منعنا عنها يلزم الحجز عن التكلم لأن مفردات القرآن ومفردات كلامهم سواسية وهذه حقيقة عظيمة راعاها الطحاوي ونبه عليها حيث دل على أن مادون الآية ومفرداتها لا يسمى قرآنا ولا يكون له حكمه فيجوز قراءته ومسه ولو لم يدل عليه لبقينا في حيرة ولم ندر أن مادون الآية قرآن أم لا والذي يسبق إلى الذهن في الظاهر أن مجموعه قرآن بما فيه فيكون كل لفظ قرآنا ويشكل الأمر فنبه على أن القرآن لا يطلق على مادون الآية بل يقال له إنه من القرآن وجزء منه وهو معنى ما في المشكاة

فضل فيه القرآن على الأذكار مع أن جل الأذكار جزء من القرآن فجعلها من كلام الله ولم يجعلها كلام الله بعينه فدل على أن الإعجاز في قيام هيئة الآية وتلك الكلمات لما لم تكن آية كاملة لم تكن معجزة فلم تكن كلام الله بل من كلام الله فأنحطت درجتها منه

وعندنا تفصيل آخر أيضا وهو أن قراءة الآية إن كانت بطريق التلاوة لا يجوز وإن كانت بطريق الذكر فيجوز ثم اختلف في اشتراط اشتغالها على مضمون الذكر وعدمه ثم إن المصنف رحمه الله تعالى أخرج قطعة من قصة عبد الله بن رواحة (في صلاة الليل) وهي مفصلة عند الدارقطني وفيها دليل على أن الجنب . ليس له أن يقرأ القرآن فإن زوجته رآته يظأ جارية له فغارت عليها فوجدته نائما فجلست على صدره وهددته بالقتل فقال ابن رواحة ما جامعتها فجعل يقرأ أشعارا يريها كأنه يقرأ قرآنا ولم تكن قارئة فحسبته قرآنا وأرسلته فدل على أن القرآن كان ممنوعا على الجنب عندهم بحيث كان يعلمه من قرأ ومن لم يقرأ

قوله : « ولم ير ابن عباس رضي الله عنه » البخ ولنا أحاديث مرفوعة أخرجها أصحاب السنن قوله : « وكان النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه » وشرحه بعضهم أن المراد من الذكر هو الذكر القلبي وليس بسديد عندي فإنه لا يقال له ذكر لغة إنما هو فكر والذي يعرفه أهل اللغة هو الذكر باللسان جهرا كان أو سرا والمراد عندي أنه كان يذكر الله في كل أحيائه المتواردة لأن حال الإنسان على نحوين حاله المتشابه وإثبات المتوارد أعنى به كالتقيام من القعود وبالعكس ودخوله في المسجد والخروج منه وكذا دخوله في السوق والبيت والخلاء والخروج منها وإيواءه إلى فراشه ونومه وبقظته وغير ذلك فإذا كان حاله من نوع واحد فهو حال متشابه وإذا تواردت عليه

الأحوال واحداً بعد واحد فهي الأحوال المتواردة فالمراد من أحيائه وأحواله هي تلك الأحيان والأحوال وأذاكارها مبسوطه في كتب الحديث وقد أفرد لها بالتصنيف أيضاً وإلا فيشكل على الإنسان تصويره وإمكانه فإن من الأحيان دخوله في الخلاء ومنها أوان تكلمه من غير الذكر فكيف يصدق أنه كان يذكّر في كل أحيائه فإنه يستلزم أن يكون معطلا عن سائر الأفعال سواء وتبين مما قلنا أن أذاكارها كانت مبسوطه ومنسحبة على الأحوال المتواردة كما يعلم بالمراجعة إلى حال الادعية مع كونه ذا كراً في عامة الأحوال المتشابهة أيضاً أو يقال معنى قوله كان يذكّر الله أي لم يكن ممنوعاً عنه

قوله « ويدعون » واعلم أنه لادعاء بعد صلاة العيدين لأن المطلوب هنا اتصال الصلاة والخطبة ولا ينفع فيه التمسك بالاطلاقات وإنما يسوغ التمسك من الاطلاقات فيما لم تكن له مادة في خصوص المقام وصلاته تلك لم تزل إلى تسع سنين ولم ينقل أحد فيها الدعاء بعدها فلا يصح فيها التمسك بالاطلاقات كرفع اليدين في تكبيرات العيدين ثبت في الأحاديث في خصوص هذه الصلاة فالتمسك على كراهته بقوله مالى أراكم رافعى أيديكم كأذناب خيل شمس باطل وكالجمع في عرفة والمزدلفة فإنه ثابت بأدله والتمسك بما يخالفه على نفيه باطل وأمثله غير قليلة .

قوله « فإذا فيه » الخ وكتابة آية إلى كافر واسعة عندنا أيضاً .
قوله « وقال الحكم » وفي الهداية في باب الأذان أن الطهارة تستحب لكل ذكر وذهب صاحب البحر إلى أن التيمم لما لم تشترط له الطهارة مفيد مع وجدان الماء أيضاً كتيممه ﷺ لرد السلام في رواية أبي الجهم .

قوله « ولا تأكلوا » الخ وفيه حكاية وهي أن الشافعية رحمهم الله تعالى أقاموا حفلة في زمن ابن سريج الشافعى رحمه الله تعالى وتناجوا من قبل أن يسأل فيه سائل عن مسألة المصراة لتظهر سخافة مذهب الحنفية ففعل فأجابه ابن سريج أن فيها خلافاً بين أبي حنيفة رحمه الله تعالى وبين النبي صلى الله عليه وسلم فأقام الحنفية بعدها حفلة أخرى لجوابهم وتناجوا مثلهم لمثله فسأل فيها سائل عن متروك التسمية عامداً فقام رجل وقال فيه خلاف بين الإمام الشافعى رحمه الله تعالى وبين رب العزة — ولا حول ولا قوة إلا بالله —

باب الاستحاضة

واشتقاقه من الحيض فكيف يمكن أن يكون بينهما فرق لغة وإنما يقولون استحاضت المرأة

إذا غلب عليها الدم ثم الفقهاء يجعلون منه حيضاً واستحاضة على حسب أحكامهم والحديث يحمل على اللغة دون العرف الحادث ثم إن الفرق بين دم الحيض والاستحاضة عسير جداً لا يمكن من حذاق الأطباء أيضاً فلا بد أن يتوسع في الأحكام ثم إن الدعامة في هذا الباب عنوانان الأول عدة الأيام والليالي والثاني الإقبال والادبار والأول أقرب إلى نظر الحنفية لأنه إحالة على عادته بدون تعرض إلى الألوان والثاني أقرب إلى الشافعية لإيمانه إلى التمييز بالألوان واستفدت من سنن البيهقي أن المحدثين أيضاً فهموا بينهما فرقا ولذا يخلطون الرواة إذا تفرد أحدهم بذكر أحد العنوانين مكان الآخر وعليه مشى أبو داود في كتابه فبوب مرة بمن قال تدع الصلاة في عدة الأيام التي كانت تحيضن وأخرى إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة ومن ذكر منهم أحدهما مكان الآخر نسبته إلى الوهم ولم أدر من كتاب البخاري أنه راعى هذا الفرق أم لا أقول أما الرواة فإنهم لا يفرقون بينهما حتى أنهم يذكرون أحدهما مكان الآخر كما مر من صحيح البخاري نعم ذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في الأم إلى الفرق بينهما ثم إنه وإن مر من أن العنوان الأول أقرب بمذهب الحنفية لكنه مأتين آخرأ وأن الإخصاف خير الأوصاف أن محط هذا العنوان ليس إلغاء مسألة التمييز أو اعتبار مسألة العادة بل هو بيان المقدار يعني أنه فوض التردد في عدد أيام الحيض إلى أيام عاداتها فلتعتبرها على عادتها ستة أو سبعة فالتفويض إلى العادة لهذا لا لإلغاء مسألة التمييز (وقد مر الكلام فيه مفصلاً في كتاب الغسل وإنما ذكرناه ثانياً لبعض المغايرة وبعض الفوائد . راجع الجوهر النقي) .

باب غسل دم الحيض - وأجمعت الأمة على نجاسته ومع ذلك استعمل فيه لفظ النضج فليقتبه قوله « سألت امرأة » واختلف في اسمها .

باب اعتكاف المستحاضة

وفي فقهاء أن المرأة تعتكف في مسجد بيتها لا في مسجد الجماعة . قلت : والمراد به بيان الأولى كما في البدائع لأنه قد ثبت اعتكاف بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في مسجده ولكنه صلى الله عليه وسلم لم يرض به بل أمر مرة بتقويض خيمهن وقال آبر يردن فالخاص أنه لم يرغهن في ذلك فإن فعلن من عند أنفسهن لم ينع صراحة على شأن خاطرهن فكانه رضاهن مع الكراهة كما في النهي عن حضورهن في الجماعة فما في الدر المختار من لفظ الكراهة محمول على التنزيه عندي ولا أجترأ أن أحكم على أمر ثبت في مواجهة النبي صلى الله عليه وسلم أنه مكروه تحريماً والعجب من السيوطي حيث قال في حاشية النساء إن ارتكاب الكراهة تحريماً جائز للنبي صلى الله عليه وسلم لأنه شارع فيكون ثواباً في حقه قلت

والذي علمناه أن ارتكابه معصية باتفاق بيتنا وبين الشافعية فلا أدري ماذا أراد به وراجع كلام ابن رشد لتنقيح المذاهب في مسألة الباب .

«قائدة» كتب المقبل أن الناس سلكوا في الحنفية مسلك التعصب والمقبل عالم جيد من علماء اليمن قوله «العصفر» ترجمته (كسمبه) وينبت في الكشمير فيصير زعفران وينبت الزعفران في الهند فيصير عصفرا .

باب هل تصلى المرأة الخ والمحدثون ترجموا لإثبات تعدد ثيابهن ثوب الحيضهن وثوب لطهرهن كما ترى .

قوله : «قالت بريقهن» وعلم منه أن الريق مطهر فطعن به المدعون العمل بالحديث على فقهاء مردود بالنصر الصريح وحديث الصحيح .

باب الطيب للمرأة الخ

قوله « أن تحد على ميت الخ » وهكذا أجاز محمد رحمه الله تعالى الحداد لغير الزوج أيضاً إلى ثلاثة أيام والإحداد عندنا للطلقة أيضاً ولم يوافقنا فيه غير إبراهيم النخعي .

قوله : « ثوب عصب (١) » وقد اختلف في تفسيره بفقدانه في زماننا وراجع معجم البلدان للحموي الحنفى من ذكر مخالفات اليمن والمشهور أنه ثوب تتخذ من (كلاوه) وأجازه مالك إن لم يكن رفيعاً وثميناً ومنعه الحنفية والشافعية كما نقله النووي ونسب إلى أحمد الجواز وفي فتح القدير عن كافي الحاكم أن القصب (٢) مكروه ولا يدري أنه تصحيف عصب أو المسألة فيه ثم لم

(١) قالوا إن لغة العرب كانت تسعمائة ألف وقد دونت منها ثلثمائة ألف وأما اليوم فلا توجد منها أيضاً إلا ثمانون ألف (٨٠٠٠٠) ثلاثون ألف في صحاح الجوهري وعشرون ألف سواها في القاموس فصارت خمسون ألفاً ثم في لسان العرب ثلاثون ألف أخرى فصار المجموع ثمانون ألف ورأيت في مقولة الأصمعي أن ثلاثة أشياء جاءت من اليمن الورد والعصفر والعصب فدل على كونه مجلوباً من اليمن مع أنه على معناه المشهور يوجد في البلاد هنا أيضاً - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز -

(٢) قلت وقد ظهر لي وقت الكتابة أن العصب هو القصب لأن العصب بعد الصغ يظهر كالقصب عقدة بعد عقدة وذلك لأن العصب هو الشد وكانوا يأخذون قصة من الخيط فيشدون عليها كالعقد ثم يصبغونها ثم يحلون موضع العقد فيبقى تحتها يابض غير مصبوغ وسائر مصبوغاً فيظهر كالقصب فإن فيه أيضاً عقداً والله تعالى أعلم بالصواب ثم رأيت الطحاوى مر عليه في مشكله في باب إن العصفر هل هو من الطيب أم لا فقرر إن العصفر طيب ولذا نهيت الحادة أن تلبسها ثم قال قائل إن النهى عنه للزينة لا بكونه طيباً

أزل أتفكر في مناط الاستثناء أنه كونه رخيصاً ومحقراً أو كونه مروّجاً فيهن وسياق الحديث يدل على أنه كان محقراً عندهم ولذا أيسح في الاحداد وما فسر به عامة الناس يشعر بكونه ثميناً ووجهه أنه لم يتنقح عندهم المناط حتى أن ابن القيم مر عليه ولم يكتب شيئاً شافياً والذي يظهر لي أن ثوب العصب ثميناً كان أو رخيصاً خشناً كان أو رقيقاً إنما أيسح لهن في الاحداد لأنه كان هو لباسهن إذ ذاك فلو منعن عنه أيضاً لضاق الأمر عليهن لقلة الثياب إذ ذاك فكأنه من باب اختلاف عصر وزمان لا دليل وبرهان ثم إن عند النسائي ص ٩٩ ج ٢ « ولا ثوب عصب » بدل الاستثناء في هذا الحديث بعينه فانعكس المراد ولا أعلم أيهما أصح والله تعالى أعلم ويمكن أن يكون تصحيف إلا حرف الاستثناء .

قوله « كست » قيل هو كب ويقال له القسط يوجد في بلاد الكشمير والصين .
قوله « أظفار » وفي نسخة ظفار قرية في أطراف البحرين وإن كانت النسخة الأظفار فهو نوع طيب كان النساء يجعلنه على حياة الظفر وترجمته (نك) .

باب ذلك المرأة الخ

والدالك شرط عند مالك كما علمت ولا شك في كونه مطلوباً عندنا أيضاً .
قوله فرصة (أون كى جيا)
قوله « ممسكة » قيل من المسك وقيل من المسك بمعنى الجلد وقرأ ممسكة من الإمساك وعلى الأولين يرد اعتراض الاشتقاق وراجعه في مواضعه .
قوله « فتطهرى بها فإن كان ممسكة من المسك فوجه الإشكال أن المسك لا يتطهر به بل يتطيب به فلم تفهم معنى التطهر بالمسك وإن كان من المسك بالفتح فوجه الإشكال عدم درايتها طريق التطهر حتى جذبتها عائشة رضى الله عنها وعلمتها .

باب غسل المحيض

قوله : « توضئى من الوضوء فهو ههنا على اللغة فالوضوء أمر شرعى والطهارة أمر حسى اعتبرها الشارع وضوءاً لأجل الوضوء .

فأجاب عنه أن النهى عنه لو كان لأجل الزينة لنهت عن الثوب العصب لأنه من الزينة فوق الثوب المعصفر ثم قال وفيه ما يشد مذهب الذين يذهبون في العصفر أنه ممنوع في الإحرام وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه ص ١٣٩ ج ٤ فبه دليل على أنه ثوب زينة فلا أدري أنه كيف يباح للحادة والله تعالى أعلم بالصواب

باب امتشاط المرأة الحج

قوله : « فكنت ممن تمتع ولم يسق الهدى » واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج للحج نادى به في الناس وكانت العمرة في أشهر الحج في زمن الجاهلية من أجز الفجور فأهل أكثرهم بالحج ثم لما أراد النبي ﷺ أن يعلمهم أن العمرة قد دخلت في الحج إلى يوم القيامة أمرهم برفض إحرام الحج وجعله عمرة فمن لم يكن عنده هدى رفض الحج وصار متمتعا بغير سوق الهدى أما من كان عندهم هدى فلم يرفضوا إحرامهم لمكان الهدى ومن هنا علمت أن لاختلاف بين من قال لا نرى إلا الحج وبين من ذكر التمتع ثم المسألة عندنا أن التمتع يجمع بين العمرة والحج بأن يأتي أفعال العمرة أولا ثم يأتي بأفعال الحج فإن كان غير سائق الهدى يحل بعد عمرته ويحرم بالحج يوم التروية وألا يبقى محرما ثم يحرم بالحج يوم التروية واختلف في عائشة رضي الله عنها أنها كانت قارئة أو مفردة فقال الحنفية إنها كانت أحرمت بالعمرة أولا كما في الرواية الآتية وكنت ممن أهل بعمرة ثم إذا حاضت ولم تطهر حتى قرب الوقوف رفضتها وأحرمت بالحج وصارت مفردة ثم اعتمرت بعد الفراغ عن الحج مكان عمرتها التي كانت رفضتها

قوله : « امتشطى » من المشط يقال سرح الشعر أى خلص بعضه عن بعض ورجله أى جعله مستقيما حتى لا يبقى فيه الجعودة ويقال امتشطت المرأة شعرها أى مشطتها بالمشط وهذا صريح في أنها كانت رفضت عمرتها وأوله الشافعية بأن المراد منه الامتشاط بالرفق لئلا تنقض الأشعار ولا ينافي الإحرام وهو كما ترى فكأن النبي ﷺ أمرها بذلك لئلا ينقض مذهب الشافعية رحمهم الله تعالى بل الامتشاط على ما هو المعروف ولا يخلو عن نقض شعر عادة . على أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أبا موسى بنقض إحرامه بمثل هذه الألفاظ كما في الصحيحين

وامسكى عن عمرتك هذا أيضا أقرب إلينا ومعناه عندنا رفض العمرة وقل الشافعية معناه دعى أفعال العمرة مع إبقاء الإحرام على حاله قلت إذا كانت أفعال العمرة عندكم داخله في الحج للقارن فلا تكون أفعال العمرة إلا أفعال الحج فما معنى تركها فإنها لا تطوف إلا طوافا واحدا ولا تسمى إلا سعيًا واحداً ويحسب أفعالها عنهما جميعا وإذن لم يبق أقوله « وامسكى عن عمرتك » مصداق .

قوله : « مكان عمرتي التي نسكت » هذا أيضا يؤيدنا لأنه يشعر برفض عمرتها الأولى ولذا احتاجت أن تعتمر مكانها أخرى وأوله الشافعية أنها لم ترض أن تسكتي بالعمرة المتضمنة وألحت أن تعتمر

منفردة أيضا مكان عمرتها المتضمنة فتكون لها في هذه السنة عمرتان عمرتها المتداخلة في حجمها وعمرتها هذه بعد الفراغ عن الحج قلت : وما لها ألحت عليه مع أن عمرة النبي ﷺ أيضا كانت مندجة في الحج على نظرم فإذا كانت حالها كحال النبي ﷺ فما الإلحاح وما الاضطراب ؟

باب نقض المراه شعرها الخ

قوله : « قال هشام ولم يكن في شيء من ذلك هدى ولا صوم ولا صدقة » وهذا مشكل لأنه لا متناص عن الدم أما دم القران أو دم الرض على اختلاف النظيرين على أن في الخارج تصريح يذبح النبي ﷺ بقرة عن نسائه فلعله لم يبلغ هشام فذهب الناس في توجيهه كل مذهب وأقول إن الهدى إنما يقال لما يهدى إلى البيت فدل من حاق لفظه أنه اسم لما يكون معه من بيته فالنبي حينئذ محمول على أنها لم تكن ساقط الهدى معها كما كان النبي صلى الله عليه وسلم ساقطها فالمتنفي هو كون الهدى معها لا الذبح عنها ثم إن المتبادر أنه من دماء الحج فلا يحمل على الأضحية وإما عبر عنه بالتضحية لكونه في زمان الأضحية وراجع الهامش والله تعالى أعلم

باب مخلقة الخ

وتناسب الترجمة الماضية باب من سمي النفاس حيضا وقد مر أنه لا يريد منها بيان اللغة بل بيان الحكم أي الحيض والنفاس اسمان لدم واحد فما خرج من الحائض في أيامه يقال له الحيض وما خرج من الحامل بعد الولادة يقال له النفاس وراجع الحاشية لابن بطال وهو مالكي المذهب وشارح متقدم للبخاري ومن أهم فوائده أنه إذا ذكر مذهبا ذكر معه أسماء جملة من ذهب إليه من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين .

قوله : « مخلقة » يعني (١) أن الله تعالى إذا أراد أن تلهها سليمة يجعل دم الحيض غذاء فتلد بها مخلقة

(١) واعلم أن الله تعالى إذا أراد أن يخلق ولداً يوكل برحم أمه ملكاً فيطور أطواراً بين أيديه وحراسته من نطفة إلى علقة ومن علقة إلى مضغة حتى يكون خلقاً آخر كما أن في الدنيا لا تتحرك بأنفسها بل ينصب عليها رجل ينظم أمرها فحركاتها وسكونها كلها تكون بنظم معين في أوقات معينة بأعين رجل ذي تجربة متيقظ واقف بها فليفهم مثله في أمر الولد والرحم والملك ثم إن بعض الناس أنكروا بنفخ الروح في أربعة أشهر وزعموا أنه خلاف قول الأطباء ، وهل حملهم على ذلك القول غير المسخ ؟ على أنه قد صرح داود الانطاكي بنفخ الروح في تلك المدة وهذا الرجل هو محمد حسن الامروهي صنف تفسيراً وحرف الآيات وأولها بغير تأويلها ووضعها في غير مواضعها ثم تبعه الناس في غواياهم مثل السيد أحمد ومنبئي القاديان مرزا غلام أحمد

وإن أراد أن يكون غير مخلقة لا يجعله غذاء لها وتصير سقطا قلدها خداجا غير تامة قيل إن تلك الأطوار على خلاف ما في الطب قلت كلا بل هي في الطب كذلك كما ذكره الأنطاكي في تذكرته وأعلم أن التقدير أنواعا فتنها تقدير أزلي ومنها محدث ومنها ما كتب قبل خلق العالم بخمسين ألف سنة ومنه ما يكون في ليلة البراءة ومنه هذا الذي في رحم أمه فاعلمه

باب كيف تهل الحائض يعني أنه يجوز لها الإحرام لأنها غير ممنوعة عنه والحيض ليس من محظوراته

قوله : « منا من أهل بعيرة » يعني في الحالة الراهنة وإن أهل بالحج يوم التروية لا أنه أهل بها فقط ولم يحج في تلك السنة مع بلوغه بمكة

باب إقبال الحيض

ولم يفصح بعبارة التمييز بالألوان بل أخرج أثرا عن عائشة رضي الله عنها يدل على هدره قوله : « بالدرجة » (ديه)

قوله : « القصة البيضاء » (قلعي جونه)

قوله : « وعابت عليهن » قيل : إن النظر في جوف الليل مطلوب في نفسه لأنه إن انقطع دمه صلى العشاء وإلا لا فلما عابت عليهن وأجاب عنه السرخسي رحمه الله تعالى بأنه لم يكن يحتاج له إلى السرج والمصاييح وكان يكتفي لها بالإحساس بالبلل قلت : وهذا ليس بوجيه لأنه لا يتبين منه أنها رطوبة الفرج أو دم الحيض فلا بد من السراج وقد كان جوابه تبين لي ثم رأيت في كلام الشاطبي الشافعي مصرحا . فالوجه أن العيب على نعمتهم أزيد من الحاجة بما لم يؤمرن به فإِنَّ الشرع لم يضيق عليهن بهذه المثابة وإنما الأمر أن يكتفين بيلة الكرسف إذا كانت عادتتهن معلومة كما في الفقه أنها إذا وضعت كرسفا ثم لم تر عليه أثرا في الصبح صلى العشاء ولا إثم عليها وإن رأتها ملوثة تعد نفسها حائضة وبما ينبغي أن ينبه عليه في هذا المقام أنه يلزم من كتب الفقه والحديث أنها تعيد العشاء إذا علمت أنها طهرت في الليل ولا تكون آئمة بتركها في الوقت وذلك لعدم التبين في الوقت وعدم تكليف الشارع أياها بالتعمق وراجع القنية لمسائل الحيض والمعذور والحاصل أن الشرع

وتمسكوا منه لتحريفاتهم في مواضع فإنه كان رئيسهم في ذلك غير أنه لم يدع دعوى لنفسه وأما لعين القاديان فانتفع من تفسيره وانتحل محرفاته ثم ادعى لنفسه النبوة أذاقه الله سوء العذاب - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز بالهندية -

إذا لم يأمرها بالمراقبة في كل أوان وأمرها بأدائها عند ظهور الطهور مع عدم التأنيـم على قضائها في الوقت فعابت عليهن على تعمقهن بما لم يكلفهن الله .

باب النوم مع الحائض

و ظاهر القرآن أنه لا يقربها أصلاً وقد مر منى أنه كيف المشى على اللفظ عند وضوح الغرض سيما عند ظهور المناسبة وأنه ينبغي أن يبحث عنه بشكل المقدمة فإنه يدور النظر فيه كثيراً كما ترى هنا لأن ظاهر لفظ القرآن الاعتزال وعدم القربان والغرض الاعتزال عما تحت الإزار مع بقاء الاستمتاع بما فوقه كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لك ما فوق الإزار على نظر الحنفية مع أنه قد ظهر أثر لفظ الاعتزال وتأيد بقوله ولا تقربوهن فهل يعتمد في مثل هذه المواضع على نظم القرآن أو يعمل بالغرض المستفاد من الحديث .

باب من اتخذ ثياب الحيض النخ صدع بأن تعدد الثياب لهذا المعنى ليس من الإيمراف
في شيء كما مر عليه التنبيه من قبل .

باب شهود الحائض الخ

وكذلك يحضرن عندنا أيضاً كما في الهداية وفي العيني هكذا عن سراج الدين البلقيني الشافعي وهو تلميذ المغلطائي الحنفي وأما الآن فالفتوى أن لا تخرج الشواب لا في الجمعة ولا في الجماعات وهكذا ينبغي اظهور الفساد في البر والبحر وقلة الحياء والتواني في أمور الدين أما على أصل المذهب فيصح للحيض أن يحضرن دعوة المسلمين كما يحضرن في عرفه ويعتزلن المصلي والمراد بالدعوة الكلمات الدعائية التي في خلال الخطبة لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ في صلاة العيدين دعاء ولو مرة كما مر آنفاً ثم إن كثيراً من الألفاظ قد شاعت في غير معانيها اللغوية حتى لا تكاد تدرك معانيها الأصلية ولا تنتقل إليها الأذهان أصلاً كالدعاء فإنه شاع الآن في الدعاء بالصورة المعهودة وليس له في اللغة أصل وإنما وضع له لفظ السؤال والدعاء في اللغة (بكارنا) أدعوا ربكم وقوله وما دعاء الكافرين إلا هويهم المنهون .

ثم إن المصلحة في الزمان القديم لم يكن له أحكام المساجد أما الآن فينبغي أن يكون في حكم المسجد لإحاطته بالجدران وبناءه على هيئة المساجد فينبغي أن لا يدخله

قوله « محمد بن سلام » وهو اليكندی رفيق أبي حفص الكبير ويقال لابنه أبو حفص الصغير كانت بينه وبين البخاري مودة وأقام البخاري عنده حين أجلي عن وطنه وكان يرسل إليه الهدايا أيضاً ومع ذلك لم يزل خلاف البخاري مع الحنفية كما كان

قوله : « تداوى الكلمى » وهكذا مصرح فى سيرة محمد بن إسحق أيضاً

قوله : « لتلبسها » النخ وعلم منه أن الجلباب مطلوب عند الخروج وأنها لا تخرج إلا لم تكن لها جلباب والجلباب رداء ساتر من القرن إلى القدم وقد مر منى أن الخمر فى البيوت والجلايب عند الخروج وبه شرحت الآيتين فى الجلباب وليضربن بخمرهن على جيوبهن والثانية يدنين عليهن من جلابيبهن.

قوله : « العواتق » أى من قاربن البلوغ والأصل أنهن بنات معتقة عن خدمة والديهن ولعله كان فى عرفهم أنهم لم يكونوا يستخدمونهن

قوله : « الحيض » يعنى أنهن إذا كن حيضاً فما يفعلن بحضورهن المصلى فقال العلماء لا إرادة شوكة المسلمين .

باب إذا حاضت النخ

وهذه الترجمة لاتستقيم على مذهب أحد إلا على مذهب من اختار عدم التوقيت فى الحيض كمالك رحمه الله تعالى أما الشافعية رحمهم الله فأقل الحيض عندهم يوم وليلة والطهر أقله خمسة عشر يوماً إجماعاً والعدة عندهم بالإطهار فيحتاج إلى خمسة وأربعين يوماً للإطهار ويومين للحيضين فلا تمضى عدتها إلا فى سبع وأربعين يوماً عندهم نعم لو فرضنا أنه طلقها فى آخر الطهر فيجب عليها أن تتربص طهرين آخرين وثلاث حيض فلا تمضى عدتها إلا ثلاث وثلاثين يوماً وأما الحنفية فأقله عندهم ثلاثة أيام فلا تمضى عدتها إلا بتسعة وثلاثين يوماً تسعة أيام لحيضها وشهر أطهرها فالحاصل أن فتوى على وشريح رضى الله عنهما لا يستقيم على المذهبين وليعن النظر فيه كل من كانت له عيان لأنه مؤثر فى مسألة أقل الحيض وأكثره جداً وجمع الحافظ رحمه الله تعالى طرقه وأخرج لمذهبه مخرجا فأتى برواية من الدارمى وفيها « خمسة وثلاثين » يوماً بدل الشهر وادعى أن الراوى حذف الكسر فاستراح منه قلت وإذا تسوَّح فى حذف الخمس وليكن هيناً لينا فى حق الأربعة أيضاً وليقل أن الراوى حذف تسعة أيام ولا عجب ثم المرخصى أجاب عنه بوجه آخر وقال إنه من باب التعليق بالمحال لأن حرف « إن » تستعمل فى المحالات أيضاً وحينئذ حاصله أنها

تصدق إن جاءت بيئة من بطانة أهلها ولكنه محال لأن القضاة كانوا يعلمون أن مضي العدة في تلك المدة غير ممكن وإذا كان الزمان زمان التدين فلا يشهد لها أحد من بطانة أهلها فلا يمكن أن تصدق في هذه المدة وهو كما ترى على أن في الفقه أنها لا تصدق عند الخصومة إلا بالشهرين كذا في الدر المختار من باب الرجعة واختلفوا في تخريجه فقل شهر للحيض الثلاث على أن أكثره عشرة وشهر للطهرين وقيل بل يؤخذ للحيض الوسط لأقل ولا أكثر وهو خمسة أيام فيكون نصف الشهر للحيض والباقي للطهر ووجهه أن المرأة إذا ادعت بانقضاء عدتها وأنكره الزوج وجب رعاية الطرفين فلم تأخذ بالأقل وأخذنا بالمتيقن ولأن العدة يدخل فيها القضاء سيما عند الخصومة وتتعلق بها الأحكام فإنها تنكح بعدها زوجاً آخر وربما يحتمل أن تكون كذبت في أخذ طمئنها بالأقل وتكرار الطمث في شهر أيضاً نادر فلا يحمل القاضي عليه فلا بد أن لا تصدق بأقل من شهرين لتنقضي عدتها ييقن وهكذا فعله المالكية رحمهم الله تعالى بعينه فإن الحيض وإن أمكن عندهم ساعة لكنهم قدروه في باب العدة احتياطاً فإدات المعاملة كانت في بيتها من أحكام الصلاة والصيام فوضوه إلى رأيها وإذا تعلق بها حق العباد عينوه لعين ما قلنا وأنصرف فيه من قبل نفسى وإن لم يكتبه أحد وأقول إنه إن لم تقع الخصومة بينها وبين الزوج وادعت المرأة بانقضاء عدتها في تسعة وثلاثين يوماً تصدق ديانة وما في المتون فهو مسألة القضاء عندى قطعاً فإنهم إذا عينوا الأقل والأكثر من الحيض والطهر في بابيهما وجعلوه كلية فمن هدمه في هذا الباب فإن لم نعتبره في باب العدة تناقضت المسألتان لأن تحديد الأقل والأكثر يستلزم تصديقها بانقضاء عدتها إذا احتملت المدة وعدم تصديقها إلا بالشهرين يستلزم هدر هذا التحديد ولهذا جزمنا بأن ما في الكتب مسألة القضاء دون الديانة والحاصل أن عدم تصديقها إلا بالشهرين ليس بناء على عدم الحيض بالثلاث أو على هدر التحديد المذكور بل بناؤه على عدم التصديق عند النزاع رعاية للجانبين وإن أمكن مضي عدتها بأخذ تسعة أيام للحيض بناء على أن أقله ثلاثة وشهر للطهرين وحينئذ محط الشهر في فتوى شريح ليس نفي الكسر بل نفي الشهرين فجاء أن يكون الكسر خمسة كما قال الحافظ رحمه الله تعالى رواية أو تسعة كما قلنا ولا يذهب عليك أن هذا تصرف في التعبير والتقرير فقط لا تغيير في المسألة وكم من مواضع سلكت فيها هذا المسلك .

قوله : « وما يصدق النساء » الخ يعني أنه يصدق بقولهن في باب الحمل والحيض فيما يمكن انقضاء الحيض في تلك المدة ولذا قال الله تعالى ولا يحل لهن فنهى عن الـكتمان ولو لم يكن قولهن معتبراً لما كان في نهين معنى فإذا نهين عن الـكتمان وجب للقوم أن يعتبروا بقولهن إلا أن

يقول بما يخالف البداهة من انقضاء العدة فيما لم يحتمل انقضاءها فيه فاستدل به المصنف رحمه الله تعالى على عبارة قول المطلقة إن ادعت بانقضاء عدتها في شهر .

قوله : « ويذكر عن علي وشريح رضي الله عنهما » النخ وشريح هذا كان قاضيا منذ نصبه عمر رضي الله عنه فر على علي رضي الله عنه يوماً فأمره أن يحكم في تلك القضية قال شريح أيين يدي الأمير أحكم؟ قال نعم ثم حكم شريح بما في الكتاب وفي الفتح أن علياً صوابه وقال قالون وهو في لسان الروم بمعنى أحسنت .

قوله « بطلانة أهلها » يعني خواص أهلها (ابنى خاص كنبه بن سى) وقد سمعت أن هذا الأثر مخالف للشافعية والحنفية وأقرب بمن لم ير التوقيت في أمر الحيض وأجاب عنه الحافظ رحمه الله تعالى بما في الدارمى بزيادة الكسر وأجبت عنه بحمله على الديانة فلم يخالف ما في المتون من أنها لا تصدق إلا بالشهرين فإنه في حق انقضاء أما حذف الحمة أو التسعة فالأمر فيه سهل (١) وإنما ينازع فيه من يتعصب بمذهب الحنفية ولا يحمل أن يصيبهم خير من ربهم على أن يحط الشهر نفي الشهرين كما مر وحاصله أن شريحا حكم بالديانة دون القضاء وحيث أن المقصود أنه لم يحكم بالشهرين الذين كانا حكم القضاء ولذا حذف الكسر ولم يتعرض إليه بقى أن شريحا كان قاضياً والظاهر من أمره أن يكون حكمه حكم القضاء . قلت ولا يجب على القاضي أن يحكم حكم القضاء دائماً بل له أن يحكم بحكم الديانة إذا تراضى الخصمان نعم لا يكون حكمه بالديانة حجة لازمة وفاصلاً فلو رضى به الخصمان جاز له أن يحكم بالديانة كما في الدر المختار ص ٢٢٩ ويفتى القاضي ولو في مجلس القضاء وهو الصحيح النخ وفي الطحاوى في باب الصدقات الموقوفات ص ٢٥٠ ج ٢ عن أبي يوسف عن عطاء بن السائب قال سألت شريحا عن رجل جعل داره حبساً على الآخر فالآخر من ولده فقال إنما أفضى ولست أفتى قال فناشدته فقال لا حبس على فرائض الله النخ ، فهذا شريح اقضى أنكر أولاً أن يفتى بحكم الديانة ثم إذا ناشده أفتى بها فهذا دليل على أن للقاضي أن يحكم بالديانة أيضاً .

قوله : « وقال عطاء » اقراؤهما ما كانت وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى القديم كما في النهاية وأما الجديد فهو مشهور ويعلم منه أن الأقراء بمعنى الحيض كما قال به الإمام .

قوله « وقال معتمر » النخ ولا ينحل مراد ابن سيرين إلا بعد مراجعة أبي داود مفصلاً قال

(١) قلت ويمكن أن يؤيد للحنفية بما أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى عن الدارمى بإسناد صحيح إلى إبراهيم قال إذا حاصت المرأة في شهر أو أربعين ليلة ثلاث حبس قد كرمحو أثر شريح رحمه الله تعالى وعلى رضي الله عنه

أبو داود وروى يونس عن الحسن الحائض إذا مد بها الدم (يعني استمر بها وزاد على عاداتها) نمسك بعد حيضتها يوماً أو يومين (يعني عن الصلاة والصيام فهي عنده إلى يومين حائضة) فهي (أى بعد يومين) مستحاضة . وقال التيمي عن قتادة إذا زاد على أيام حيضها خمسة أيام فلتصلي قال التيمي فجعلت أنقص حتى بلغت يومين فقال إذا كان يومين فهو من حيضها وسئل ابن سيرين عنه فقال النساء أعلم بذلك انتهى يعني أن ابن سيرين لم يجب فيما زاد على أيامها خمسة أيام بخلاف ما نقله التيمي عن قتادة فإنه جعلها استحاضة واليومين حيضاً وهذه المسألة تسمى بالاستظهار عند المالكية وهي أنها تنتظر بعد أيامها إلى ثلاثة أيام فإن ظهر الدم فيها فإنه يعد من حيضها ويلحق بما قبله وإلا فيكون استحاضة وعندنا إن ظهر الدم في العشرة بعد المجموع حيضاً وإن تجاوز عنها ردت إلى عاداتها فالعبرة عندنا بظهوره في أيامه أو بعدها والعبرة عند مالك رحمه الله تعالى بظهوره في ثلاثة أيام أو بعدها وقد مر مني أن التمييز بين دم الحيض والاستحاضة مشكل جداً فإنهما دمان مشتهران ولذا اختلف في إفراز الحيض من الاستحاضة وإنما عين من عين تقريباً وتسهيلاً لا إجراء الأحكام ثم إن هذا كله فيما تجاوز الدم على أيامها فإن تقدم عليها فجوابه كما في الفقه

﴿ تنبيه ﴾ وبعض الناس لما لم يدر مسألة الاستظهار عند المالكية كتبوه بالطاء وهو غلط : ولعلك علمت من هذه المسائل أنها لو ترقبت ولم تصل ثم بدالها أنها كانت طاهرة ولم تكن حائضة أنها غير آثمة بترك صلاتها في تلك المدة وأن القرآن إنما نبي على رأيهم فقال فإذا تطهرن فاتوهن الخ لأن رأيهم معتبر في هذا الباب (١)

﴿ تنبيه ﴾ واعلم أنه قد سماه العيني رحمه الله تعالى في شرح قول صاحب الكنز ولا حد لا كثره إلا عند نصب العادة في زمن الاستمرار والصحيح كما في البدائع وخلاصة الفتاوى ص ٢٣١ ولعل السهو فيه من المتأخرين ولا أدري وجه ما اختاروه .

قوله : « ولكن دعي الصلاة قدر الأيام » وقد مر في هذه الرواية لفظ الاقبال والادبار من قبل فدل على أن الرواة لا يعتنون بهذه التعبيرات وإنما هو تفنن منهم فتارة كذاً وتارة كذاً وإنما اعتنى بها بعض المحدثين حتى بنوا عليها تغليط الرواة كما مر مفصلاً .

(١) قلت وفي تذكرة للشيخ رحمه الله تعالى عندي أن الحافظ رحمه الله تعالى شرح أثر ابن سيرين بخلاف ما مر وهو ليس بصحيح فراجعت الفتح لأطلع على شرحه واعرف خطأه من صوابه فلم أجد فيه شرحاً للحافظ رحمه الله تعالى والله تعالى اعلم

باب الصفرة والكدره في غير أيام الحيض

فهدر البخاري مسألة التمييز بالألوان إلا أنه قيدها بغير أيام الحيض ومفهومه اعتبارها في أيام الحيض ثم أخرج عن أم عطية أنها قالت كنا لا نعد الكدره والصفرة شيئاً قال الحنفية معناه أنه لم تكن عندنا مسألة التمييز بالألوان فكنا نعدّها كلها حيضاً وقال الشافعية معناه إنا كنا نعد التمييز بالألوان فنعد الحرة والسواد حيضاً ولا نعد الكدره والصفرة شيئاً لكونها استحاضة والشرح الثالث للبخاري وحاصله إنا كنا نلغي الألوان في غير أيام الحيض ومفهومه أنه كنا نعتبرها في أيام الحيض ففصل بين رؤية الألوان في أيام الحيض وبين رؤيتها في الخارج وهذا التفصيل من جانبه وكان البخاري ذهب إلى التمييز بالألوان من وجه وهدره من وجه (١) وبالجملة لكلامه ثلاثة شروح الأول أنا لم نكن نعتبر الألوان في مدة الحيض ونعتد كلها من الحيض نعم كنا نعتد بها إذا رأيناها من غير أيام الحيض وحيث نذ وافقنا المصنف رحمه الله تعالى في مسألة التمييز بالألوان وهدرها والثاني إنا لم نكن نعد الألوان شيئاً من غير أيام الحيض أما إذا كانت في أيام الحيض فكنا نعتبر بها وهذا موافق للشافعية والثالث عدم عبرتها مطلقاً

باب عرق الاستحاضة

يعنى أنه ليس من دم الرحم بل من العرق واسمه عازل قلت : وإن كانت الاستحاضة دم عرق والحيض دم رحم إلا أنه مع ذلك بينهما ارتباط يوجب الارتباط في الأحكام أيضاً قوله : « فكانت تغتسل » الخ وعند أبي داود الغسل لكل صلاة مرفوعاً أيضاً وصححه الحافظ رحمه الله تعالى وعده الشوكاني من التكليف بما لا يطاق وحمله الطحاوي على العلاج أى لإزالة التلطيخ بالدم في الحالة الراهنة فهو لتقليل العذر لا للعلاج الطي والجمع فيه عندنا فعلى قان قلت إن طهارة المعذور تنقض عندكم بخروج الوقت أو بدخوله فلا يصح الجمع فعلاً أيضاً قلت : وفيه عند أبي داود « وتتوضأ فيما بين ذلك » قالوا فهو لهذا المعنى والتحقيق عندى يحىء في باب المواقيت لأن هذا الوضوء عندى للحوائج الأخرى تعرض له في تلك المدة لا لأن الطهارة بطلت بخروج الوقت

(١) قلت وفي تدكرة أخرى عندى قال الشيخ رحمه الله تعالى أن البخاري أقرب إلياً بفره بده إلا أنى ما تحصلت مراده وكما كانت مسودتى مشكوكه أيضاً والظاهر أنه حمل عبارته في تلك السنة على الشرح الأول وفي السنة الأخرى على الثانية ولا بدع فيه لأن العبارة تحتلها فتارة ذكر هذا وتارة هذا -

أو بدخولها على اختلاف القولين وإن كان اللفظ صالحاً له

باب المرأة تحيض - ويسقط عنها طواف الصدر إجماعاً وإليه رجع ابن عمر رضي الله عنه بعد ما علم المسألة كما في الحديث الآتي :

قوله : «لعلها تحبسناء» الخ وإنما قال هذا لأنه لم يكن يعلم أنها طافت للزيارته ثم علم أنها لم يبق عليها غير طواف الصدر

باب إذا رأت المستحاضة - يعني من استمر بها الدم ثم انقطع حساً فهل تنتظر بعده شيئاً أو تغتسل وتصلي ولا تراعى عوده وإن كان ممكناً فقال ابن عباس رضي الله عنه أنها تغتسل من ساعته وتصلي ولا تنتظر عوده ثم إذا وجبت عليها الصلاة وهي أعظم كيف لا يأتيها زوجها وهو أهون وهذا يشعر بأن المراد من التطهر في النفس عند ابن عباس رضي الله عنه هو الغسل وعند الحنفية مضى الوقت قدر الاغتسال في حكم الاغتسال فتحل لزوجها بعد مضى الوقت أيضاً (١)

باب الصلاة على النفساء وسنتها

يعنى به أنه يصلي عليها وزاد «وسنتها» إشارة لما في الحديث «فقام وسطها» والسنة فيها عندنا أن يقوم الإمام حذاء الصدر من الرجل والمرأة كليهما وما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى هو رواية عن إمامنا أيضاً على أن لفظ الوسط لا يتعين في القيام بحذاء العجيزة لأن الساكن منه متحرك والمتحرك ساكن ولا يتر فيه واحد منهما وإنما يكون دليلهم لو كان متحركاً «وسطها» فهو للوسط الحقيقي ولا يكون إلا واحداً بخلاف ما إذا كان ساكناً أي «وسطاً» فإنه يصدق على

(١) قلت وفي تذكرة أخرى للشيخ رحمه الله تعالى عندي أن بعض الساف ذهبوا إلى عدم التوقيت في الطهر والطمث فإذا رأت الدم فهو الطمث وإذا انقطع فهو الطهر ولا عجب أن يكون البخاري اختاره أيضاً استئناساً من قوله «ولو بساعة» لأنه لم يأت في الباب بترجمة تشعر بالتوقيت عنده وهناك قول عبد مالك رضي الله عنه ويسمونه تلفيقاً وقالوا إنها إذا رأت اليوم دماً ترك الصلاة وإذا انقطع غداً تصلي ثم تسلسل كذلك إلى ستة أيام فتلاثة منها حيض وثلاثة طهر وقال آخرون إن الطهر المتخال بين الدمين كالدم المتوالي وراجع تفصيله من شرح الوفاية ورسالة الشيخ محمد البركلي المعروف بالطريقة المحمدية وشرحها للشمي لمسائل الطمث والجواهر البقية لمسائل الإقبال والإدبار والشيخ علاء الدين التركماني شيخ نسيخ الحافظ ابن حجر فإن الحافظ رضي الله عنه تليذ لزين الدين وهو تليذ للتركماني فاعلمه

الوسط الإضافي فهو متعدد وهو معنى كونه متحركاً ولعله راعى ما في أبي داود أن أنسا رضى الله عنه صلى على جنازة فقيل له يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على الجنازة كصلاتك عليهم اقال «نعم» فعبره بلفظ السنة ثم عند أبي داود ص ٩٩ ج ٢ قام عند عجيزتها فاندفع التأويل المذكور ولا حاجة إلى الجواب فإنه أيضاً رواية عن إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى .

باب

وإمام يترجم لأن هذا الحديث ليس من تلك السلسلة التي وضعها وإن كان مناسباً في الجملة وفيه عبد الله بن شداد صحابي صغير وتابعي كبير يروي حديث قراءة الإمام له قراءة قوله : «خمرة» وهي التي تحفظ الجبهة عن التراب وفهم الروافض أنها بهذا القدر فقط وليس كذلك وإنما أراد أهل اللغة بيان العرض منها لا أنها مقصورة عليه فقط وإنما سمي خمرة لاختيار لحيته من سداه

وفي الهند قوم يدعون «خمرة» وأنهم يصنعون الحصير والخمره فدل العمل أيضاً على أن الخمره هي الحصير الذي يصلح للصلاة عليه ولا يقتصر على الجبهة فقط .

قوله : «مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم» تعنى به مسجد البيت قوله : «أصابني بعض ثوبه» وفي الفقه أن النجاسة المفسدة ما بعد المصلي حاملاً لها وما لا يحملها فليست بمفسدة كما في عالمكبريه أن جنباً لو ركع على رجل يصلي وثيابه بجسة فإن أمسكه فسدت صلاته وإلا لا وفي المنية أن الثوب إذا كان واسعاً بحيث لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر وأحد طرفيه نجس فصلى رجل ملتفماً بالطرف الآخر جازت صلاته وإن تحرك الطرف الآخر بتحريك ذلك الطرف بطلت صلاته .

كتاب التيمم

والتيمم القصد لأمر وقيع والصعيد من الصعود ما ارتفع من الأرض سواء كان مبتأ أو لا ووافق فيه صاحب القاموس أبا حنيفة رحمه الله تعالى مع أنه يراعى مذهبه في بيان اللغة أيضاً إلا أنه لم يجد ههنا بدأ من موافقته (وفي الزرقاني وإنما سمي وجه الأرض صعيداً لأنه نهاية ما يصعد إليه من الأرض) .

نظرة وفكرة في أن أى الآيتين نزلت في التيمم

قال ابن العربي هذه معضلة ما وجدت لدائها دواء لا ما لانعلم أى الآيتين عنت عائشة رضى الله تعالى عنها قال ابن بطال هى آية النساء أو المائدة وقال القرطبي هى آية النساء لأن آية المائدة تسمى آية الوضوء وآية النساء لا ذكر فيها للوضوء قال الحافظ رحمه الله تعالى وظهر للبخارى ما خفى على جميعهم من أن المراد بها آية المائدة بغير تردد لرواية عمرو بن الحارث إذ صرح فيها فزات « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة » الآية وأشار إليها البخارى فبلاها في الترجمة لهذا قلت وهو الأظهر عندي وإن ذهب اس كثير إلى أنها آية النساء وحزم به لأن ما تمسك به في إسناده ربيع ابن بدر وهو ساقط وأخرجه الطحاوى أيضاً (١) .

(١) قلت وفي تدكرة أخرى عندي ولعل مراد القاصي من المعضلة اننى لم يحدها دواء إن آية التيمم أر قلنا إنها نزلت قبل هذه الواقعة فلم انتظروا وتركوا الصلاة في هذه الواقعة مع حكم التيمم عندهم من قبل ؟ وإن قلنا إنها نزلت في تلك الواقعة مخصوصها ولم يكن عندهم علم من التيمم قبل ذلك فلم رلت الآية الثانية فإن التيمم قد علمته الآية الأولى فلا فائدة في نزول الآية الثانية لأنه لا فرق بينهما إلا بحرف واحد وهو « مه » ؟ قلت وجوابه على ما طهرلى أن آية التيمم التى تعلم الناس منها مسألة التيمم هى آية النساء كما جزم به اس كثير دون المائدة فإنها آخرها نزولاً وما استشهد به ابن كثير وإن كان في إسناده ربيع بن بدر وهو ضعيف إلا أنه أخرج الحافظ صياء الدين المقدسى في مختاراته وشرطه معلوم فدل على ثبوتها عنده بإسناد آخر غير هذا الإسناد فلا بأس بضعف هذا الإسناد لأنه تأيد لطريق آخر صحيح إذا علمت هذا فاعلم أن آية النساء إنما سبقت لبيان حكم الحدث الأكبر والتيمم منه وحيث انتظارهم إنما كان لأنهم لم يكونوا يعلمون التيمم من الحدث الأصغر كيف هو فتركوا الصلاة حتى رلت آية المائدة وهى التى سبقت لبيان حكم الحدث الأصغر وإن التيمم منه كالتيمم من الحدث الأكبر فقد ذلك فرج عنهم وتيمموا وصلوا والحاصل أن التيمم من

أبدع تفسير لآية التيمم

قوله : « لا تقربوا الصلاة » واعلم أن الآية سقت لأحكام الإتيان إلى الصلاة لا لأحكام المسجد كما فهمه الشافعية ولا لأحكام الصلاة نفسها كما فهمه الحنفية فاحتاج الشافعية إلى تقدير المضاف وقالوا معناها لا تقربوا مواضع الصلاة أي المساجد إلا أن تكونوا عابري سبيل أي مجتازين بها فيجوز لكم المرور في حالة الجنابة احتيازاً ونشأ على مختار الحنفية سوء ترتيب لأنهم أرادوا بالصلاة فعلها أي لا تصلوا فلم يرتبط به الاستثناء والوجه عندى أنه جعل الصلاة في تلك النظرة مآتية كأنها ليست من فعله بل هي منفصلة عنه يرد عليها ويصدر عنها وهي شاكلة الجماعة في المسجد وعليه قوله تعالى إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة وقوله تعالى وإذا ناديتكم إلى الصلاة وقوله تعالى لا يأنون الصلاة إلا وهم كسالى فقرضت الصلاة في هذه الآيات كأنها منفصلة عنه وكذا في قوله ﷺ إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون وحينئذ معناها أن لا تأتوا الصلاة في حال السكر ولا في حال الجنابة إلا أن تكونوا عابري سبيل إلى المسجد فالعبور ليس في المسجد بل في الطريق إلى المسجد عند الإتيان إلى الصلاة (١)

قوله : « إلا عابري سبيل » وترجم عليه البخاري وعد العيني رحمه الله تعالى هناك نحواً من عشرة أنفس كانوا يقعدون في بيوتهم معطلين فدعت الحاجة إلى الاستثناء ، وأن المرور والاجتياز جائز .

قوله : « وإن كنتم مرضى » وإنما أعادها مع ذكرها في المائدة لدفع توهم نسخ ما في المائدة فإنه لو اقتصر على قوله حتى تعتسلوا لتوهم نسخ تيمم الجنب المذكور في المائدة وتعين إيجاب الغسل فقط

الحدث الأكبر كان معلوماً عندهم وقد تعلوه من آية النساء ولم يكونوا يعرفون التيمم من الحدث الأصغر أنه كيف هو ثم إذا فقدوا الماء ولم يكونوا يعلمون صفة التيمم من الحدث الأصغر ترددوا ودهشوا حتى نزلت آية المائدة وتعلوها منها وهذا كما ترى صريح بعكس ما اختاره البخاري والشيخ رضي الله عنه نفسه فراجعت الشيخ في ذلك وذكرت له رأيه في درسه ورأيه في تذكرته فقال كلاهما صحيحان يعني به أنهما نظران فهذا نظر وهذا نظر والمختار عندى ما اختاره البخاري وأما ضياء الدين فإنه وإن شرط الصحة في كتابه ولكنه لا يوازي البخاري فيترجح عليه ما أخرجه البخاري .

(١) قلت وإنما بين الرخصة لهذا المرور خاصة لأن الآتي إلى الصلاة في حكم الصلاة في نظر الشارع والذي ينتظر الصلاة كالذي يصلي ولذا كره له التشيك كما كره للصلي فكان التعرض إليه أهم فأباح له هذا المرور .

فأعادها ثانياً تقريراً للتيمم وهذا كالتكرار في آية الصيام حيث كرر قوله « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » واضطرب فيه المفسرون وكتب كل ما بداله وأنا أيضاً كتبت فيه ما أراني ربي وحاصله أن صدر الآية ليس في رمضان بل في الأيام البيض وكانت فريضة قبل رمضان ثم نسخها الله بعد فاحتاج إلى التنبيه بأن صيام البيض وإن نسخت إلا أن مسألة القضاء باق على ما كانت وإلا لا يمكن أن يتوهم أحد بنسخها نسخ مسألة القضاء أيضاً وسيجيء تقريره في موضعه تفصيلاً إن شاء الله تعالى .

قوله : « أو على سفر » والمراد به السفر الشرعي ففرق القرآن بين عبور السبيل والسفر ودل على أن السفر في نظره أمر وراء عبور السبيل فمن أطلق في السفر وحمله على اللعة فقط وجعل له أحكاماً من القصر والفطر وغيرهما فكانه لم يراع ما أوما إليه القرآن وحينئذ اندفع إيراد التكرار أيضاً . والفرق الثاني أن آية المائدة وإن سبقت في الحدث الأصغر لكنها انجرت إلى حكم الحدث الأكبر أيضاً ثم ذكر التيمم بعدهما فلم تكن صريحة في التيمم للجنب واحتملت أن يكون التيمم فيها مقصورة على الحدث الأصغر ولذا نسب إلى عمر رضي الله عنه أنه كان يتردد في التيمم للجنب ومثله نسب إلى ابن مسعود رضي الله عنه بخلاف آية النساء فإنها لما سبقت للحدث الأكبر من أول الأمر كانت صريحة في التيمم منهما والحاصل أنها في حكم الإتيان عندي وهكذا أقول في تفسير آية المائدة أن المراد من قوله إذا قمتم إلى الصلاة ليس هو القيام إلى الصلاة أي التحريم بل الذهاب إلى المسجد لأجل الصلاة يعني إذا قمتم عن مجالسكم لأجل الصلاة فتوضئوا فأية النساء والمائدة كلتهما على سياق الإتيان إلى المساجد عندي والله تعالى أعلم وقد مر الكلام على بقية أجزائه في كتاب الوضوء .

قوله : « في بعض أسفاره » أي غزوة بني المصطلق وفيها قصة الإفك .

قوله : « بالبيداء » وقد سها النووي في تعينه وهو موضع بين مكة والمدينة .

قوله : « ما هي بأولي بركتكم يا آل أبي بكر » بل هي مسبوقة بغيرها وفي رواية فوالله ما زلت بك أمر تكرهينه إلا جعل الله للمسلمين فيه خيراً وفي السكاح إلا جعل الله لك منه مخرجاً وجعل للمسلمين فيه بركة وهذا يشعر بأن هذه القصة كانت بعد قصة الإفك فإن فقدان القلادة والخماس الناس والبركة لهم والمخرج لها كلها في قصة الإفك وإليها يتبادر الذهن لشهرتها فإن جعلناها قصة في غزوة بني المصطلق لم يلتئم معه هذا القول لأن قصة الإفك فيها ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون هذا إشارة إلى قصة غير الإفك ؟ ولكنه ليست هناك قصة أخرى اشتهرت بالبركة للمسلمين والمخرج

لها غير قصة الإفك فقبل إن العقد انقطع في تلك الغزوة مرتين في قصة الإفك أنها ذهبت لطلبها وتأخرت عنهم حتى أنهم رحلوا اليهودج وكن النساء إذ ذاك خفافاً فظنوا أنها فيها فارتحلوا وارتحل النبي ﷺ ثم جاء صفوان ورأى سواد إنسان وجاء بها إلى القافلة حين ارتفع النهار وشاع ما شاع وفي هذه القصة أن النبي ﷺ بعث الناس لطلبها وكان رأسهم أسيد بن حضير فلم يجدوا ثم رجعوا ووجدوا العقد تحت البعير ثم ارتحلوا وارتحل النبي ﷺ وعائشة رضي الله عنها معه فإذا كان بين القصتين مغايرة لا بد لنا أن نقول بتعدد الواقعتين قلت وهو كذلك إلا أنه لا دليل فيه أنهما كانتا في سفر واحد والذي يظهر أنهما كانتا في سفرين لأميرين الأول لما أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى عن الطبراني من طريق عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت لما كان من أمر عقدي ما كان وقال أهل الإفك ما قالوا خرجت مع رسول الله ﷺ في غزوة أخرى فسقط أيضاً عقدي حتى حبس الناس على التماسه فقال لي أبو بكر يابنية في كل سفر تكونين عذراء وبلاء على الناس فأنزل الله عز وجل الرخصة في التيمم فقال إنك لمباركة ثلاثاً وفي إسناده محمد بن حميد الرازي وفيه مقال قلت ولكنه يعد في طبقة الحفاظ فالرواية صحيحة عندي والثاني لما أخرجه الطحاوي عن ابن لهيعة عن أبي الأسود حدثه أنه سمع عروة يخبره عن عائشة رضي الله عنها قالت أقبلنا مع رسول الله ﷺ من غزوة له حتى إذا كنا بالمعرس قريباً من المدينة نعست من الليل وكانت على قلادة تدعى السمط تبلغ السرة فجعلت أنعس فخرجت من عنقي فلما نزلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة الصبح قلت يا رسول الله خررت قلادتي من عنقي فقال أيها الناس إن أمكم قد ضلت قلادتها فابتغوها فابتغوها الناس ولم يكن معهم ماء فاشتغلوا بابتغائها إلى أن حضرتهم الصلاة ووجدوا القلادة ولم يقدرُوا على ماء فمنهم من تيمم إلى الكف ومنهم من تيمم إلى المنكب وبعضهم على جسده فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت آية التيمم فهذا أيضاً يدل على أن قصة فقدان القلادة وقعت مرتين وفي إسناده ابن لهيعة ولكن اختلاطه يؤثر فيما يروى عن حفظه وظني أن روايته هذه عن الصحيفة لأنه يروى هنا عن أبي الأسود وكان عنده صحيفة منه فإذا كانت روايته تلك عن الصحيفة فلا يضر اختلاطه أصلاً ولما صحت الروايتان في تعدد القصة هان علينا أن نلتزم تعدد القصتين .

قوله : « يطعن » بفتح العين بمعنى الطعن باليد أو غيرها فهو للطعن حساً ، وبضم العين للطعن معنى .

قوله : « فأنزل الله آية التيمم » وقد مر الكلام فيه أن المراد منها آية المائدة .

قوله : « أعطيت خمسا » ومفهوم العدد غير معتبر عند الكل فلا تكون الخصائص منحصر في هذا العدد فقط حتى أن السيوطي رحمه الله تعالى صنف فيها تصنيفا مستقلا سماه بالخصائص الكبرى وعد فيه خصائصه تزيد على المئات

قوله : « جعلت لي الأرض » وقدمه أن الأمم السابقة كان فيهم التوسيع في الأوقات والتضييق في الأمكنة بعكس هذه الأمة فعلينا التضييق في الأوقات والتوسيع في الأمكنة وصدقتنا في الكتب السابقة أمة يراقبون الشمس فأوقات صلاتنا وزعت على أحوال الشمس من الطلوع والغروب والدلوك وعند الدارمي ويصلون ولو في الكناسة قلت وهذا لا ينافي الطهارة لأنه أخرج مخرج المبالغة والمعنى أنهم يراقبون الأوقات فيصلون أينما أدركتهم الصلاة ولو في الكناسة وهو قوله صلى الله عليه وسلم صلوا في مراتب الغنم فالصلاة في مراتب الغنم كان لهذا لا لظهارة أزال ما كول اللحم كما فهمه الذاهبون إليها وقد مر تفصيله فتذكره

قوله : « طهورا » واستدل به المالكية أن الماء لا يكون مستعملا أبداً لأن الله تعالى وصفه بالطهور فقال وأنزلنا من السماء ماء طهورا والطهور ما يطهر مرة بعد أخرى فلو قلنا إنه لا يطهر بعد الاستعمال وإن بقي طاهرا لم يصح وصفه بالطهورية وأجاب عنه الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى في الفتح فراجعته قلت : وأوزان صيغ المبالغة أربعة في الصرف والذي وضعت للمعنى التكرار هو وزن فعال كضراب للذي يضرب مرة بعد أخرى والفعول وضع للقوة فالطهور ما يكون قويا في الطهارة لا كما فهمه المالكية والله تعالى أعلم

قوله : « فأينما رجل من أمتي أدركته الصلاة » الخ قال الحنفية إنه من قبيل أفراد الخاص بحكم العام فلا يكون مفيدا للتخصيص ويكون الحاصل أن المسجد إن كان قريبا فالمطلوب الصلاة فيها والاهتمام لها وإن لم يكن قريبا كما في السفر فالاهتمام للوقت فاعلمه .

قوله : « بعثت إلى الناس عامة » قيل إن دعوة نوح عليه السلام أيضاً كانت عامة لجميع من في الأرض وإلا لما أهلكوا لقوله تعالى وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا فالجواب كما قاله ابن دقيق العيد يجوز أن يكون التوحيد عاما في بعض الأنبياء وإن كان التزام فروع شريعته ليس عاما ويحتمل أنه لم يكن في الأرض عند إرسال نوح عليه السلام إلا قوم نوح عليه السلام فبعثته خاصة إلى قوم فقط وإن كانت عامة صورة لعدم وجود غيرهم قلت وقد مر في كتاب العلم أن دعوتهم وإن كانت عامة في التوحيد لكنها كانت في اختيارهم بخلاف النبي ﷺ فإنه كان مأمورا بالتسليم لجميع من في الأرض فإن لم تفعل فما بلغت رسالته (١)

(١) قلت وقد مر مني أنه لو ثبت عموم العثة في روح عليه الصلاة والسلام أو إراهم عليه الصلاة والسلام

باب إذا لم يجد ماء ولا تراباً

دخل المصنف في مسألة فاقد الطهورين واختار أنه يصلي كذلك وهو أحد وجوه الشافعية ذكرها النووي رضي الله عنه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يتشبه بالمصلين ويقضى إذا قدر بما قدر ثم التشبه إنما هو في الركوع والسجود فقط دون القراءة ولما علمنا أن الحكم في الحج والصوم أن الحاج إذا فسد حجه يتشبه بالحاج ويمضي في أفعاله وأن الطامث إذا طهرت والكافر إذا أسلم والصبي إذا بلغ في رمضان أنهم يتشبهون بالصائمين ويمسكون بقية يومهم ألحقنا الصلاة بأخويها وقلنا إنه إذا فقد الطهورين يتشبه بالمصلين حرمة للوقت (٢)

قوله «وايسرهم من فصلوا» يعنى أن الماء إذا لم يكن عندهم وحكم التيمم لم ينزل بعد فكانوا كفاد الطهورين فصلوا أى أسيد بن حضير ورققاؤه الذين كانوا ذهبوا معه لطلب القلادة فعلم أن الأداء واجب والقضاء غير لازم قلت وهذا استدلال من فعلهم ومن التبادر يلوغ خبرهم إلى النبي ﷺ وفي كليهما نظر ولنا في ترك الصلاة ما روى عن عمر رضي الله عنه أنه أجنب ولم يصل على

أيضاً لا تكون تلك إلا في عرص الزمان لافي طوله فتقتصر على أهل زمانه ولا تنسحب إلى يوم القيامة ولم أر الشارحين إلا أنهم يريدون إثبات التخصيص في عرض الزمان ولم يتكلموا في طول الزمان بحرف وهذا يشعر بأنه لو سلمنا عموم بعثة أحد غير النبي ﷺ يخالف ذلك عموم بعثته ﷺ في نظرهم والذي يظهر أنه من خصائصه ﷺ في كل حال لأن عموم بعثته النبي ﷺ إنما هو طولا وعرضا فهو كما أنه مبعوث لجميع أهل زمانه كذلك لمن سيولد بعده فهو نبي لجميعهم حياً وميتاً بخلاف بعثة نوح عليه الصلاة والسلام فإنها لو كانت عامة لسكان لاهل زمانه فقط وهو الذي نعني بعرض الزمان فلو سلمنا أن بعثته أيضاً كانت عامة لما كان فيها معنى يخالف عموم بعثته ﷺ وكونه من خصائصه وإنما أردت بذلك بيان قلة نظري وقصور فهمي لا بيان حقيقة أو إبداع تحقيق فاني رجل فقدت بصرى وبصيرتى فان شئني رضي الله عنه هو الذي كان سمعى وبصرى الذي أسمع به وأبصر به وأما الآن فالأبواب تدفني أطرقها فلا تفتح لى وأدخلها فلا يرحب بي أسلم فلا يرد على والله المستعان .

(١) قالت ومن العجائب ما حرره الحافظ في قصة التيمم في حديث أبي الجهم أنه قيل إن النبي ﷺ لم يرد بذلك التيمم رفع الحدث ولا استباحة محظور وإنما أراد التشبه بالمتطهرين كما يشرع الإمساك في رمضان لمن يباح له الفطر أو أراد تخفيف الحدث بالتيمم كما يشرع تخفيف حدث الجنب بالوضوء والمسألة طويلة الأذيال فصلناها في تقرير الترمذى.

أنه قياس لنادر الوقوع على كثير الوقوع فإن فقدان الماء بما يكثر وقوعه بخلاف فقدان الطهورين (١)

باب التيمم في الحضر

ونسب إلى أبي يوسف رضي الله عنه أنه كان ينكر التيمم في الحضر لو جدان الماء على إلا أكثر وندرة فقدانه فيه واعلم أن في الباب ثلاث وقائع على اختلاف في ألفاظها ينبغي للباحث أن يراعيها لأنها يتناقض بعضها ببعض وتبني عليها مسائل مختلفة فليحررها قبل أخذ المسائل منها ليعلم أنها متعددة أو واحدة والاختلاف من الرواة وأن اللفظ الراجح ما هو ليصح بناء المسألة عليها (٢)

(١) قلت ولعله لا يرد على البخاري لأنه لم ينزل إذ ذاك طهورية التراب فكان الماء هو الطهور فققد الطهور الواحد حال كونه طهوراً فقط كفقد الطهورين عند مشروعية الطهارة بهما ولا أفهم بينهما فرقا والله تعالى أعلم .

(٢) قلت ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود مادام لم تراجع إلى ألفاظها وقد جمعتها مع بيان الفروق بينها وما هو هذا

الأولى ما عند ابن ماجه عن المهاجر بن قنفذ قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فسلمت عليه فلم يرد علي فلما فرغ من وضوئه قال إنه لم يمنعني مانع من أن أرد عليك إلا أني كنت على غير وضوء وهكذا عند الطحاوي بلفظ وهو يتوضأ مع بعض تغيير في لفظ التعليل وعنده من طريق آخر أنه النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول أو قال مررت به وقد بال فسلمت عليه فلم يرد علي حتى فرغ من وضوئه ثم رد علي وعند أبي داود وهو يبول بدل وهو يتوضأ

والثانية ما عند ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنه قال مر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه فلم يرد عليه وهكذا عند الترمذي ومسلم بدون ذكر التعليل وعند الطحاوي عنه أن رجلاً سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فلم يرد عليه حتى أتى حائطاً فتيمم وعنده أيضاً أنه قال مر رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في سكة من السكك وقد خرج من غائط أو بول فسلم عليه فلم يرد عليه السلام حتى كاد الرجل أن يتواري في السكة فضرب يديه على الحائط فتيمم بوجهه ثم ضرب ضربة أخرى فتيمم لذراعيه قال ثم رد عليه السلام وقال أما إنني لم يمنعني أن أرد عليك السلام إلا أني كنت لست بظاهر وفيه التعليل أيضاً وأخرج أبو داود نحوه يعني مع بيان التعليل ثم علله قلت والذي يظهر من كلامه أنه علله لحال ذكر الذراعين لحال التعليل والله تعالى أعلم

والثالثة ما أخرجه البخاري ومسلم ولفظ مسلم فقال أبو الجهم (والصحيح مصغراً كما في البخاري) أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جبل فلقى رجلاً فسلم عليه فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على الجدار فمسح وجهه ويديه ثم رد عليه السلام وهكذا عند الطحاوي وأبي داود بدون ذكر التعليل والرابعة ما عند ابن ماجه عن أبي هريرة قال مر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه

فمنها حديث أبي الجهم ومنها حديث ابن عمر رضي الله عنه ومنها حديث مهاجر بن قنفذ أما حديث أبي الجهم ففيه أن رجلاً سلم عليه وهو مقبل من نحو برجل فكان السلام فيه بعد البول لأحال البول وفيه رده ﷺ عليه بعد التيمم وليس فيه ذكر العلة وأما حديث ابن عمر رضي الله عنه ففيه أنه سلم عليه حال البول وفيه أنه لم يرد عليه السلام وفيه عند الطحاوي وأبي داود جواب السلام بعد التيمم مع ذكر التعليل والاختلاف في أن السلام كان بعد خروجه من غائط أو بول فاختلف حديثه في الترمذي ومسلم والطحاوي في طريق أن السلام كان حال البول وعند الطحاوي من طريق آخر وأبي داود أنه كان بعد الخروج من الغائط أو البول أما حديث مهاجر ففيه اختلاف أيضاً فعند ابن ماجه أنه سلم عليه وهو يتوضأ فلم يرد عليه السلام حتى فرغ من وضوئه مع ذكر التعليل وهكذا عند الطحاوي في طريق وعنده من طريق آخر وأبي داود أنه سلم عليه وهو يبول وعلى الأول فيه استدلال الطحاوي على اشتراط الطهارة للأذكار كما ذكره في باب التسمية على الوضوء على خلاف مذهب الشافعية وأورد عليه ابن نجيم أنه ينتفى منه الاستحباب أيضاً مع أنها مستحبة في المذهب قلت وهذا غير وارد عليه لأنه ذهب إلى نسخه وقال إن الطهارة كانت واجبة للأذكار في زمن ثم نسخت وذكره في «باب ذكر الجنب والحائض والذي ليس على وضوء وقراءتهم القرآن» عن عبد الله بن علقمة بن الفغواء عن أبيه قال ص كان رسول الله ﷺ إذا أهرق الماء إنما نكلمه فلا يكلمنا ونسلمه فلا يرد علينا حتى نزلت «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة» انتهى ص ٥٣ وإذا نسخ الوجوب فلا بأس بقول الاستحباب قلت وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف وعلى الثاني يعني إذا كان لفظه وهو يبول تحول إلى مسألة أخرى وهي ما في حديث ابن عمر رضي الله عنه والذي تبين لي أن قصة أبي الجهم وقصة ابن عمر رضي الله عنه واحدة لما عند الدارقطني (١) وكثر العمال في قصة ابن عمر رضي الله عنه

فلم يرد عليه فلما فرغ ضرب بكفه الأرض فتييم ثم رد عليه السلام والخامسة ما عنده عن جابر بن عبد الله أن رجلاً مر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رأيتني في مثل هذه الحالة فلا تسلم علي فإني إن فعلت ذلك لم أرد عليك ولم أجد هاتين غير عند ابن ماجه ولا سمعت فيها شيئاً من شيوخى والذي لأشك فيه والله تعالى أعلم أنها قصة مهاجر رضي الله عنه أو ما ذكره ابن عمر رضي الله عنه وإذن تحصل من مجموع الروايات ثلاث قصص مع مغايرات بينها

(١) قلت وسياقه عند الدارقطني هكذا عن ابن الهاد أن نافعا حدثه عن ابن عمر رضي الله عنه قال أقبل رسول الله ﷺ من الغائط فلقبه رجل عدو برجل فسلم عليه فلم يرد عليه رسول الله ﷺ حتى أقبل على الحائط ثم مسح وجهه ويديه ثم رد رسول الله ﷺ على الرجل السلام - ص ٦٥ ونحوه في الكنز أيضاً ص ٥٣ ج ففيه دليل على أن القصة في حديث ابن عمر رضي الله عنه هي القصة عند برجل

كما في حديث ابن عمر رضي الله عنه يعني أن السلام كان حال البول وما في حديث أبي الجهم فقهه تقديم وتأخير في سرد القصة فجيئه من نحو بئر جمل كان بعد الفراغ عن البول وبعد سلامه عليه يعني كان النبي صلى الله عليه وسلم يبول فلقية ذلك الرجل وسلم عليه فلم يرد عليه حتى إذا أقبل من نحو بئر جمل بعد البول تيمم ورد عليه السلام وأما في حديث مهاجر فإنه قصة أخرى وحينئذ تحصل أنهما قصتان غير أن حديث مهاجر يتردد بين أن يكون فيه مسألة اشتراط الطهارة للأذكار أو عدم رد السلام حال البول على اختلاف لفظيه عند ابن ماجه رحمه الله تعالى وأبي داود كما علمت والسلام فيهما حال البول والجواب بعد التيمم أو الوضوء مع التعرض إلى التعليل ويشكل فيه التيمم حال وجدان الماء وكراهة الذكر بدون طهارة والحل أن التيمم للأشياء التي لا تحتاج إلى الطهارة صحيح حال وجدان الماء أيضا عند صاحب البحر وإن رد عليه الشامي والصواب عندي ما اختاره ابن نجيم صاحب البحر وأما حل المسألة الثانية فإن كان الأمر فيه أن الوقائع كلها ترد على مورد واحد وأن السلام فيها كان حال اشتغاله بالبول كما قررت كان معنى قوله إلا أني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر أي الطهر من البول وعدم اشتغاله به ويكون حاصل التعليل بقرينة وقت السلام أني كرهت أن أذكر الله حال اشتغالي بالبول فلم أرد عليك وإن كان اللفظ عاما وفيه نظر من وجهين الأول لما في العمدة عن الطبراني من زيادة وهي أنه دعا بوضوء فتوضأ ورد على وقال إنني كرهت أن أذكر الله على غير وضوء فإن كانت محفوظة ففيها تصريح بأن الكراهة كانت لعدم كونه على الطهارة لا لاشتغاله بالبول والثاني أنه لم يجب بعد الفراغ عن البول أيضا إلا بالتيمم أو الوضوء فعاد الإشكال لأنه إذا صرفنا قوله إلا على طهر على معنى الطهر عن البول وعدم الاشتغال به فنحن وإن خرجنا منه عن عهدة القول إلا أنه لم يزل فعله واردا علينا فإنه لم يجب بعد الفراغ أيضا فدل فعله على أن جواب السلام ينبغي أن يكون على حال الطهر ولكن في العمدة عن ابن دقيق العيد أنه أعل الحديث لما في البزار بسند صحيح عن ابن عمر رضي الله عنه أن رجلا مر على النبي ﷺ وهو يبول فسلم عليه الرجل فرد عليه السلام فلما جاوزه ناداه وقال إنني رددت عليك خشية أن تقول سلمت ولم يجبني فلا تسلم علي فإنك أن تفعل لا أرد عليك فاضطرب الحديث جدا وراجع و نصب الراجحة وما تحرر عندي في هذا الباب أن السلام كان حال البول والجواب: بعد التيمم مرة وبعد

وتلك القصة ليست إلا لأبي الجهم فظهر أن القصة في حديثي ابن عمر رضي الله عنه وأبي الجهم واحدة وإذا تحقق عندك أنها قصة واحدة فما بقي من المغايرات بين الحديثين فهي من تلقاء الروايات فليطلب لها محملا كما تفعل عند المغايرة في طرق حديث واحد فاعلمه وإذن تحصل من المجموع قصتان فقط قصة أبي الجهم وقصة مهاجر وهما على اختلاف ألفاظهما تلخصان على ما وجهناهما في الصلب فافهم

أن النبي ﷺ أقبل من نحو بئر جمل كما ذكره أبو الجهم فإذا رأيت في القصتين إتيانه ﷺ من نحو بئر جمل حكمت أنها قصة واحدة بقي الاختلاف بكون السلام بعد البول عند أبي الجهم وحال البول عند ابن عمر رضي الله عنه فالأمر فيه سهل ويحمل على توسع الرواة ويقال إن الواقعة على صرافتها الوضوء أخرى ثم اظن أن رد السلام واجب على الفور فإن تأخر سقط عنه (١) إلا أن التأخير ههنا لما كان مانع شرعي وهو أنه أراد أن يذكر الله حال الطهارة فيحمل فيه التأخير بقدر الوضوء أو التيمم ولم يسقط عنه الجواب وساغ له أن يرد عليه بعد الوضوء أو التيمم وفي المسند لأحمد عن عبد الله بن جابر قال إني سئلت علي النبي ﷺ ثلاث مرار لا يجيبني كل مرة حتى دخل حجرته وتوضأ مستعجلاً ورد علي ثلاث مرار وليس فيه ذكر البول ولا ذكر التعليل ويخرج منه أن العزيمة فيما لم يخف الفوت وكان بصدد الطهارة أن يرد بعدها وهو عند ابن كثير أيضاً وعبد الله بن جابر اختلف فيه قيل إنه يياض من بني يياضة وقيل عبدى وحاصل المسألة عندي أن الذكر المختص بالوقت كقوله غفرانك يوتي به في وقته مطلقاً وأما غير المختص منه فالمستحب فيه أن يكون على طهارة إلا إذا خاف الفوات وقد مر عن صاحب الهداية من باب الأذان أن الطهارة تستحب للأذكار قلت : ومع هذا لا تكره قراءة الأذكار بدونها ولو تنزيهاً لأنه لا يلزم أن يكون كل خلاف المستحب مكروهاً تنزيهاً بل لا بد له من دليل خارج وهو قد يكون وقد لا يكون فاعل الكراهة المذكورة في الحديث طبعي لا فقهى فإن الطباع الذكية تحس من مثل هذه الأمور كربة وغمة ويفوت عنها الانشراح فكيف بطبع النبي ﷺ الذي كان في أقصى مراتب النزاهة والنظافة ثم ههنا فرق بين فراغ البول عقيبهِ وبينه بعد برهة فإن الإنسان إذا بعد عهده بهذه الأشياء وطراً عليه ذهول ما نزول عنه تلك الكراهة ويصدقه وجدانك إن شاء الله تعالى

ولى ههنا إشكال آخر لما رواد الترمذى أن النبي ﷺ كان يذكر الله في كل أحيائه ومعناه أنه لم يكن يمتنع عنه في حال وقد روى عنه من غير وجه أنه لم يكن يحجزه عن قراءة القرآن شيء غير الجنابة فإما أن يقال كما قاله الطحاوى من النسخ أو يفرق بين الكراهة قبل الاستنجاء وبين الكراهة بعد زلعلك لو نظرت على هذه الأجزاء بالغور والإمعان سهل عليك الأمر وعلمت أن المسألة المشهورة لا تخالف الأحاديث (٢)

(١) قلت وترددت أمثاله في جواب الأذان أنه إن أجاب المؤذن بعد ما تم الأذان هل يحرز الثواب ويشترك معه في الأجر أم لا ؟ وتعرض إليه السندى في حاشية السائق والظاهر أنه أن تلافى عقيبهِ وأجاب على الفور يرجي له الأجر وإن أخر برهة ثم أجاب لا يحصل له هذا الثواب لأنه فات فيه معنى الإجابة ووعد الأجر نيط به والله تعالى أعلم

(٢) قلت قال السيوطى رحمه الله في حاشيته على ابن ماجه انه ينبغي لمن سلم عليه في تلك الحال أن يدع

نصف الساعد والمسهح إلى المرفق والمسهح إلى نصف العضد وخامسها المسح إلى الآباط والمناكب وضعف الحافظ أحاديث المسح إلى نصف العضد ونصف الساعد قلت ولعل الوجه فيه أن من زاد على الرسغين بشيء عبروه بنصف الساعد وكذلك من زاد على المرفقين عبروه بنصف العضد ولم تكن هاتان صفتين مستقلتين عندهم وإنما أريد بهما استيعاب المحل رسغاً كان أو مرفقاً ولا بد في الاستيعاب من زيادة فحيل أنهما صفتان أما أحاديث الرسغين فأصحها ما في الباب وحديث الآباط أيضاً قوى وحسن الحافظ أحاديث المسح إلى المرفقين أيضاً ثم الاختلاف فيه في موضعين الأول في الضربات فقال مالك في رواية وأحمد تكفي ضربة وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى وصاحباؤه ومالك في رواية الموطأ أنه ضربان والتميم بالضربتين جائز عند أحمد رحمه الله تعالى أيضاً وإن كان المختار عنده ضربة واحدة والموضع الثاني الذي اختلفوا فيه أنه إلى أين فعند أحمد إلى الرسغين وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره صاحب مراقي الفلاح والمختار عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى أنه إلى المرفقين وظاهر ما في الموطأ لمالك رحمه الله تعالى أنه يكون التيمم إلى المرفقين واجباً عنده أيضاً لكن الشارحين حملوه على الاستحباب (١) ولنا ما أخرجه البغوي

(١) قلت وكأني أرى القرآن يهيم الأمر ليختلفوا فيه واختلاف أمتي رحمة وإدراك خلقهم ويبقى الناس في فسحة من الأمر وإما يريد الله بكم اليسر فصرح في الوضوء بالغاية وقال وأيديكم إلى المرافق وسكت عنها في التيمم وقال فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ولم يتعرض إلى الغاية فيه وهذا مشعر بأن الصور كلها متحمل فمن شاء تيمم إلى الرسغين ومن شاء إلى المرفقين ولذا ذهب إلى كل احتمال من الاحتمالات أمام من أئمة الدين قليل ضربة وقليل ضربان وقليل إلى الرسغين وقليل إلى المرفقين ثم من اختار التيمم إلى المرفقين جاءت عنه الرواية بالرسغين أيضاً وكأن الأئمة تختلف وتختلف الروايات عن إمام واحد في مثل هذه المواضع لهذا أعني أن الله سبحانه لو أراد أن ينحصر الدين في صورة واحدة لانتصر فيها ولضاق به الأمر على الناس فأراد أن لا يكون في الدين من حرج فكم من أشياء عينها وصرح بها وكم من أشياء أبهمها وهو المرضي لأنه بحسب الاتفاق أو نحو من قصور في العبارة والعياذ بالله فاني رأيت كثيراً من العلماء يتأسفون في مثل هذه المواضع ويتحدث بهم أنفسهم أن القرآن لو صرح لا تفصل به الأمر ولا يتوجهون إلى أن الله تعالى ليس غافلاً عن هذه الأشياء ولكنه أبهمها قصداً ونبه عليه في قوله «لا تسألوا عن أشياء أن تبدلكم تسؤم» وعد النبي ﷺ اعظمهم وزراً من حرم بسؤاله شيء لم يكن حراماً في الدين فإنه هو الذي ضيق على الناس وهذه فائدة عظيمة تنفعك في القرآن في كثير من المواضع ولم أر أحداً منهم نبه عليها ولكن شغلهم عنها الاستنصار لمذهبهم فقالوا إن الله سبحانه لما ذكر الغاية في الوضوء وأطلقها في التيمم كان الظاهر فيه التقييد بمثل ما في الوضوء ولا أنكر هذا الاستبطاء فليكن الأمر كما قالوه ولكن الأهم منه أن ينبهوا على هذا الصنيع لينفع في كثير من الآيات وهذا مما لم يكن خاطري أبوعذره ولكني كنت سمعته من شيعي رحمه الله تعالى في الآية التي في

في قصة أبي الجهم أنه رد على السلام بعد مامسح بوجهه وذراعيه وحسنه ثم اطلعت على إسناده بعد زمان فوجدت فيه راوياً ساقطاً وهو إبراهيم بن محمد ولنا أيضاً ما رواه الدارقطني عن جابر عن النبي ﷺ قال التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين واختلاف في رفعه ووقفه قال الدارقطني والصواب أنه موقوف ونقله الزيلعي في تخريج الهداية ولم ينقل فيه مقولة الدارقطني فكنت فيه متردداً لأنني ما جربت عليه أنه يخفى شيئاً ويتر النقل حتى وجدت في التلخيص قال الدارقطني « رجاله ثقات » في الصلب وفي الهامش والصواب أنه موقوف فعلبت أنه نقل ما كان في الصلب وترك ما كان في الهامش فزال منه التردد ولعل الدارقطني أيضاً متردد فيه ولذا صوب الوقف على الهامش ولم يدخله في الصلب وأخرجه الطحاوي أيضاً عن جابر رضي الله عنه قال أنه رجل فقال أصابني جنابة وإني تمسكت في التراب فقال أصرت حماراً؟ وضرب يديه إلى الأرض فمسح وجهه ثم ضرب يديه إلى الأرض فمسح يديه إلى المرفقين وقال هكذا التيمم والذي يقع في الخاطر أنه مرفوع ومن صوب وقفه إنما حمّله على ذلك إرجاع الضمير إلى جابر رضي الله عنه وعندى مرجعه النبي ﷺ وإنما ينقل جابر رضي الله عنه ما كان جرى بين النبي ﷺ وبين هذا الرجل من القصة (١) ولنا ما رواه البزار عن عمار في قصة وفيها أمرنا فضربنا واحدة للوجه

صلاة الخوف حيث تعرض القران لصفتها في الركعة الأولى وأجل في الثانية وهي عين موضع الانفصال فبه هناك ان الله ابقى لهم فيه مساعاً ولذا ترك التصريح بعين ما كان ينفصل به الأمر وهو الركعة الثانية وسكت عن صفتها وسيأتي ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى وإنما أجريت تقريره هنا من عند نفسي وأحمد الله ربّي على هذا الانتقال أيضاً ثم إياك وأن تنسب إلى ما لم أرده فإن المذهب عندى كما في الكتب وهو الذي ينبغي عليه العمل للمقلد وإنما أردت الآن الكلام في الشرع الحاوي للمذاهب الأربعة دون خصوص الجزئيات وإن عجزت أن تفهم حقيقة المراد بعده أيضاً فانت أعلم اهـ.

(١) قلت ورأيت بعض الفاصرين يقول وكيف يصح إرجاع الضمير إليه ﷺ مع أنه ليس بمذكور في طريق من الطرق قلت وكأن هذا القائل غافل عن طريق الصحابة رضي الله عنهم وعن طريق سنن الكلام وليس عنده إلا مسائل هداية السحو ولا أدري ما الضيق في إرجاع الضمير إلى من دار ذكره فيما بينهم وكان في أذهانهم حاضر كل أوان ثم ليس عند جابر رضي الله عنه صفة التيمم عن النبي ﷺ على لفظ الدارقطني وكأنه أخذها عما كان في الطحاوي من الواقعة وفي آخره وهكذا التيمم ولا ريب في أن الأظهر أنه مرفوع ولذا لما نقل عنه صفة التيمم عند الدارقطني صرح بالرفع مع أن سند ما رواه الدارقطني والطحاوي متحد فحديثه المختصر عند الدارقطني من أجل القرائن على أن ما عند الطحاوي مرفوع لأن ما يتبادر إلى الذهن أن الحديث على وجهه كما في الطحاوي ثم أخذ عنه صفة التيمم واكتفى بروايتها

ثم ضربة أخرى لليدين إلى المرفقين وحسنه الحافظ في الدراية (١) وهي تلخيص نصب الرأية للعلامة الزيلعي وغطا الكاتب في اسمها فكتب نصب الرأية مكان الدراية.

قوله « يكفيك الوجه والكفين » والظاهر أن يكون « والكفان » وقد مر مني مفصلاً أن هذا التعبير مستفاد من قوله وأرجلكم على قراءة النصب ولعله رواية بالمعنى وحكاية للفعل بالقول وإنما كان أشار إليه كما في الرواية المارة « إنما يكفيك هكذا » وكانت تلك إشارة إلى المعمود ولما علمت من رواية الطحاوي تعدد الواقعتين أمكن أن تجعل ما في قصة عمر وعمار رضي الله عنهما

كما قالوا في رواية عمار أن قوله إنما يكفيك الوجه والمكفين رواية بالمعنى وحديثه على وجهه هو الذي فيه الإشارة
إنما يكفيك هكذا والتصرف بمثله غير نادر في الرواة كحديث ابن عمر رضي الله عنه الوتر ركعة من آخر
الليل إنما هو منقوض من حديثه الطويل في الوتر صلاة الليل مثنى مثنى وفي آخره فلو وتر بواحدة وسيجيء
تحقيقه وأما الكلام فيما نحن فيه فلا يحتاج إلى شيء من هذا فإنه لا ندرة ولا ستر في إرجاع الضمير إلى
النبي ﷺ في زمن الصحابة رضي الله عنهم لكونه حاضرا بينهم في زمانهم ومكانهم وإنما الأسف على من
اعتاد الرد وظنه بالآله .

(١) قات ورد هذا المشغوف بالخلاف في هذا الموضوع أيضا ولا أحب أن أذكر اسمه فإنه امرؤ مضى لسبيله وأفضى إلى ما قدمه ولا أريد الرد عليه ولا أراه أهلا له وإنما هم في جميع كتابه تضعيف أحاديث الخفية ونقل الجروح فيمن وثقهم أصحاب الصنعة ورد بعض الأقوال على البعض وهذا هو عليه لا غير فلو كان هذا علما لا يمكن من كل أحد ولا يسلم بصنيعه هذا حديث أحد من المذاهب الأربعة وهل يريد رجلا أكثر جرحا من محمد بن اسحق فما رأيه فيه ؟ فالحاصل أنا لم تلمت إلى الرد عليه من قبل ولا أردنا إن نفعله فيما يأتي ولكن جرى به القلم ههنا على حيفه حيث قال ان صاحب العرف الشذى لم ينقل كلام الحافظ بتامه وليس هذا من شأن أهل العلم . قات بل هو شأن أهل العلم ان ينقل ما حكم به ثم يتبع رأيه فان الحافظ رحمه الله لم يتكلم فيما بعده في اسناده وإنما تركه لمعارضة الروايات الاخرى عنه وانت تعلم أن باب المعارضة غير باب الاسناد فالشيخ أراد النقل عن رأيه في حق الاسناد ثم مشى على رأى نفسه فيما بعد وأى حاجة له أن ينقل رأيه في ما يتعلق بتعارضه أيضا ثم هذا القائل لفرط تعصبه لم يعرف أن ما في العرف الشذى كله على طريق الدرس الذى ربما يذكر فيه أشياء ويؤذف أشياء باعتبار المخاطب والوقت بل قد يتفق مثله في التصانيف أيضا فحمله على أنه صنفه فأورد عليه ما أورد مع أن العرف الشذى وهذه المجموعة وأمثالها كلها عبارة عن جمع أحد من تلامذته لما ألقى عليهم في درسه لأنه تصنيف مستقل أريد به الاستيعاب بما في الباب وإنما طولت فيه الكلام لأنى رأيت آخرين أيضا خبطوا فيه ولم يفرقوا بين شأن الدرس والتصنيف ولا حول ولا قوة الا بالله اهـ .

إشارة إلى ما تعلم من صفته من قبل (١) وإنما سلك النبي صلى الله عليه وسلم مسلك الاختصار والإشارة لأنه كان بالغ فيه فرد عليه فعله بأبلغ وجه وقال إنك تمكنت مع أنه تكفيك هكذا فقط فليس هذا موضع تعليم فقط بل تعليم مع الرد على مبالغته بأبلغ وجه كما قال النبي ﷺ في حديث جبير بن مطعم حين تماروا في الغسل أما أنا فأفيض على رأسي ثلاثاً لا يريد بذلك الاختصار عليه فقط بل الرد على المبالغات (٢) .

باب الصعيد الطيب الخ

ولعله اختار مذهب الحنفية وترك مذهب الشافعية ولذا لم يتعرض إلى تفصيل فيه من كونه منبتاً أولاً ولا عجب أن يكون إشارة إلى مسألة أخرى أيضاً وهي أنها طهارة مطلقة عندنا وضرورية عند الشافعية فجعله وضوء المسلم فكان طهارة مطلقة كالوضوء .
قوله « وقال الحسن الخ » واعلم أن رؤية الماء والقدرة على استعماله من نواقض التيمم عندنا وعند أحمد نواقض الوضوء فقط وليست الرؤية من نواقضه فكان المصنف رحمه الله تعالى أشار إلى مذهبه وتمسك من قوله « ما لم يحدث »
قوله : « وأم ابن عباس رضي الله عنه » وأنكر محمد رحمه الله تعالى إمامة التيمم للتوضوء كأنكاره إمامة القاعد للقائم .

قوله : « وقال يحيى بن سعيد » أي القاضي وليس بالقطان .
قوله : « على السبخة » فاكثف بجنس الأرض وترك تفصيل الشافعية كما مر .

(١) قلت والقربة على أن الأصل في روايته هو التعليم بالإشارة وأن التعليم بالقول رواية بالمعنى ماعنه عند البخاري فقال النبي ﷺ إنما كان يكفيك هكذا فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض الخ فقيه ذكر التعليم القولي مع فعله ﷺ بالكفين فلما كان ذكر الكفين جرى في ذيل فعله وكان بياناً لقوله أخذه بعض الرواة في بيان القول ثم رفعه والله تعالى أعلم
(٢) قلت وقوله اصنعوا كل شيء إلا النكاح أيضاً من هذا الوادي عندي لم يرد بذلك بيان كل ما يجوز له من امراته ولكنه أراد والله تعالى أعلم مخالفة اليهود فشدد في التعبير فقط وفهمه الصحابة رضي الله عنهم حقاً ولذا قالوا أفلا نجتمعهم وقد اختلف في مراده وفي طريق أفلا ننكحهم فن حمله على المجامعة في البيوت فاعله غفل عن هذا اللفظ وإنما تبادروا إلى الاذن بالمجامعة لأنهم فهموا أن القرآن نزل بخلافهم فأردوا أن بخلافهم فأردوا أن يخالفوهم بأقصى ما يمكن ولما كانت هذه المبادرة استعجالاً منهم بدون تفكير في قوله فاعتزلوهن وكثيراً ما يعتري المرء عند الاستعجال في الامتثال غضب عليهم النبي ﷺ فاعله فان طريق النبوة بين الإفراط التفريط والعدل في الرضا والغضب والصدق في الجود والهدل .

قوله : « كنا في سفر » الخ وهذه واقعة التعريس واختلاف فيها على أربعة أوجه قليل إنه عند رجوعه من خيبر وقيل في غزوة أولات الجيش وقيل في قفوله من غزوة تبوك وقيل من الحديبية أقول وأقطع على أنها واقعة واحدة لأنها واقعات عديدة وإنما الاختلاف من الرواة في تعيينها والأرجح عندي أنه واقعة خيبر وما عند أبي داود أنها في غزوة « مؤتة » فغلط لأن النبي ﷺ لم يكن في تلك الغزوة .

قوله « لاضرير » واعلم أن النقصان في الأمور الدينية على نحوين الأول من جهة النية والثاني من جهة وجود الشيء والمنتفى ههنا هو الأول فلا ضير من تلقاء النية أما النقصان باعتبار وجود الشيء فقد وجد فمعناه لا إثم وإن فقد فانتهم الصلاة .

قوله « ارتحلوا » قال الشافعية وإنما أمرهم بالارتحال لأنه كان مكانا حضره الشيطان قلنا ومالك لا نفرون من مكان الشيطان ولا تفرون من زمانه فكلا الأمرين مرعيان مكان الشيطان وزمانه وقد روى أن الشمس تطلع بين قرني الشيطان ثم لا أدري أنهم قالوه جوابا فقط أو المسألة عندهم ترك الصلاة في مكان الشيطان ولم أر في هذا الباب منهم إلا ما كتبه ابن حجر المكي الشافعي في الزواجر وهو غير الحافظ رحمه الله تعالى أن ترك مكان المعصية من مكملات التوبة .

قوله : « فصل بالناس » وفي كتاب الآثار أنه جهر فيها أيضا فعلم منه أنه ينبغي الجهر في قضاء الجهرية وليست تلك المسألة إلا في هذا الكتاب وفيه اختلاف لمشائخ الحنفية والأرجح عندي ما قررت ثم إذا فاتته الجماعة هل يجب عليه ابتغاء الجماعة في مسجد آخر غير مسجده ؟ فالظاهر أنه لا يجب عليه ولا يبقى عليه وجوب الجماعة بعد فواتها نعم لا شك في الاستحباب وفي هذه الواقعة تصريح بأن النبي ﷺ قضى سنة الفجر قبل ركعته .

قوله « قال أبو العالية » الخ قال البيضاوي إن الصابئين كانوا عباداً للنجوم وقيل لهم كانوا ينكرون النبوة وكانوا على مضادة الحنفية ثم صار من ألقاب الذم قلت وقد تحقق عندي من التاريخ أن العرب كانوا يلقبون أنفسهم بالحنفية وبنو إسرائيل بالصابئية وكانوا بنو إسرائيل يعكسونه ونقل الشهرستاني مناظرتهم في نحو خمسين ورقا ويفهم منه أنهم كانوا ينكرون النبوة ومر عليه الحافظ رحمه الله تعالى « ابن تيمية وقال إنهم كانوا من الفلاسفة وزعم أنهم كانوا فرقة من أهل الكتاب بقوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا الآية » حيث سوى فيه أمرهم وأمر أهل الكتاب ووعد بالاجر لمن آمن منهم كما وعد لليهود والنصارى فهو صريح في كونهم أهل الكتاب لأنه ذكر إيمان بعضهم وقال آخرون أن المراد بمن

آمن من يؤمن في المستقبل وحيث لا يكون فيه دليل على كونهم كتابيين ويكون المعنى أن الفوز بالآخرة لا يختص بجماعة دون جماعة ولكن من يؤمن بالله ورسوله فله النجاة سواء كان يهودياً أو نصرانياً أو غيرهما وليس كما يزعمه اليهود والنصارى أن الآخرة تختص بهم ففيه تفصيل بعد الإجمال وقد مرني في كتاب الإيمان في باب الدين يسر إن من آمن الثاني استثناف عندي وقد مر في موضع أن الصابئين عندي ممن كانوا يريدون تسخير عالم الأمر بنوع من الرياضات كتسخير الأجنة بالأعمال بخلاف الحنفية فإنه تخشع وتدل وتمسك وتضرع من تلك الجهة وأداء لوظيفة العبودية فقط بدون نية تسخير

قوله : «أصب» أمل وستعلم أن الإمام الهمام له شغف باللغة فنبه هنا على الفرق بين المهموز والناقص .



باب إذا خاف الجنب النخ

قوله : «ويذكر أن عمرو بن العاص» النخ وحديثه في السنن وهكذا المسألة عندنا ثم إن التيمم من الجنابة لا ينتقض إلا عن موجبات الجنابة ولا ينتقض عن نواقض الوضوء

قوله : «حدثنا بشر بن خالد» النخ وفيه قصة أبي موسى رضي الله عنه وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والترتيب فيه ليس على وجهه كالترتيب فيما ذكره عن محمد بن سلام والترتيب الصحيح فيما حدثه عمر ابن حفص رضي الله عنه وحاصله أن ابن مسعود رضي الله عنه لما أنكر التيمم من الجنابة أورد عليه أبو موسى قصة عمر وعمار رضي الله عنهما ثم لما أجاب عنه ابن مسعود رضي الله عنه وقال إن عمر رضي الله عنه لم يقنع بقوله أورد عليه الآية الدالة على التيمم من الجنابة وحيث لم يدر ابن مسعود رضي الله عنه ما يقول والتجأ إلى إظهار مضمرة وصرح بأن إنكاره لأجل المصلحة لا لإنكاره التيمم رأساً وانكشف به أن إنكار عمر رضي الله عنه أيضاً كان من هذا القبيل عنده فما نسب الترمذي إليهما ليس بصحيح وكذا أعلم منه أن الملامسة عنده محمولة على الجماع وإلا لم ترد عليه الآية أصلاً ولقال إن التيمم في الآية ليس من الجنابة بل من مس المرأة فتقديره على أن الآية وردت في حكم التيمم من الجنابة دليل على أن الملامسة عنده هي الجماع لا كما نسب إليه أبو عمر فهو أيضاً محل تردد واعلم أنه قد وقعت أغلاط كثيرة في نقل مذاهب الصحابة رضي الله عنهم لأنها غير مخدومة وليس جميعها متوارثة بالعمل فأخذوها من مقولتهم فقط ومعلوم أنه لا يحصل شيء من النقل فقط وإنما يفهم الشيء بعد الممارسة ولا تكون إلا بعد العمل بها كما رأيت هنا فنسبوا إنكار التيمم إلى ابن مسعود رضي الله عنه مشياً على اللفظ فقط وهو قوله لا يصلي حتى يجد الماء

باب التيمم ضربة

03-2-2-7-2-50

انتهى بحسن توفيق الله تعالى الجزء الأول من كتاب «فيض الباري على صحيح البخاري» من أُمّالي إمام العصر المحدث الشيخ محمد أنور الحق الديوندي
رحمه الله ويليه الجزء الثاني وأوله كتاب الصلاة

